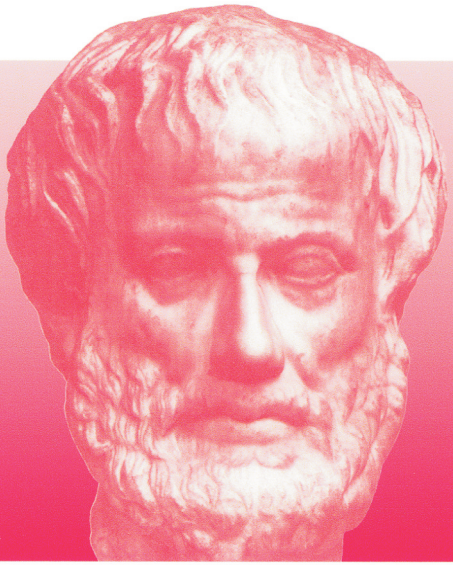
Otfried Höffe

# Aristoteles-Lexikon



Kröner

KRÖNERS TASCHENAUSGABE 459

# Aristoteles-Lexikon

herausgegeben von

Otfried Höffe

Redaktion:
Rolf Geiger und Philipp Brüllmann

ALFRED KRÖNER VERLAG STUTTGART

Aristoteles-Lexikon
herausgegeben von Otfried Höffe

Stuttgart: Kröner 2005
(Kröners Taschenausgabe; Band 459)
ISBN Druck: 978-3-520-45901-5
ISBN E-Book: 978-3-520-45991-6

© 2005 by Alfred Kröner Verlag Stuttgart
Datenkonvertierung E-Book: Alfred Kröner Verlag, Stuttgart

# Inhalt

Autorenverzeichnis . . . . . VI

Vorwort . . . . . VII

Hinweise zur Benutzung. . . . . XI

Abkürzungen:

Werke antiker Autoren . . . . . XII

Lexika und Zeitschriften . . . . . XIV

Lexikon A–Z . . . . . 1

Literaturverzeichnis . . . . . 638

Register Deutsch-Griechisch . . . . . 629

Register Lateinisch-Griechisch . . . . . 636

# Autorenverzeichnis

Prof. Dr. Jochen Althoff, Mainz
Prof. Dr. Michael Bordt SJ, München
Philipp Brüllmann, Berlin
Prof. Dr. Hubertus Busche, Hagen
Klaus Corcilius, Berlin
Prof. Dr. Wolfgang Detel, Frankfurt am Main
PD Dr. Ralf Elm, Weingarten
Katharina Fischer, Berlin
Prof. Dr. Sabine Föllinger, Bamberg
Dr. Rolf Geiger, Tübingen
Stephan Herzberg, Tübingen
Prof. Dr. Dr. h. c. Otfried Höffe, Tübingen
Prof. Dr. Christoph Horn, Bonn
PD Dr. Johannes Hübner, München
Dr. Ludger Jansen, Stuttgart
PD Dr. Richard King, München
Prof. Dr. Anton Friedrich Koch, Tübingen
Naomi Kubota, Berlin
Prof. Dr. Michael-Thomas Liske, Passau
Prof. Dr. Ulrich Nortmann, Saarbrücken
Dr. Carolin Oser-Grote, Würzburg
Prof. Dr. Christian Pietsch, Münster
Prof. Dr. Christof Rapp, Berlin
Prof. Dr. Dr. Friedo Ricken SJ, München
Dr. Jens Timmermann, St. Andrews
PD Dr. Martin Vöhler, Berlin
Tim Wagner, Berlin
Prof. Dr. Hermann Weidemann, Münster

# Vorwort

Selbst unter den großen Philosophen nimmt Aristoteles einen besonderen Rang ein. Die Wißbegier, die nach dem Einleitungssatz seiner *Metaphysik* den Menschen auszeichnet, pflegt er derart umfassend und gründlich, daß man ihn Jahrhunderte lang als Maestro aller Wissenden rühmte. Philosophen unterschiedlicher Disziplinen und Richtungen schätzen seine einzigartige Verbindung von begrifflicher Schärfe mit Offenheit für Erfahrung und spekulativer Kraft. Aber nicht nur Philosophen studieren Aristoteles. Sein geradezu enzyklopädisches Werk inspiriert auch Naturforscher und Theologen, hier sowohl christliche als auch jüdische und islamische Theologen, sogar Schriftsteller und Dichter, ohnehin Literatur-, Sozial- und Politikwissenschaftler, Juristen, Ökonomen und Psychologen.

»Natürlich« befaßt sich Aristoteles mit den bis heute klassischen Themen der Philosophie: der Logik und der Erkenntnistheorie, der philosophischen Physik und der Metaphysik sowie der Ethik und Politik, also mit Themen, die nicht nur für Philosophen vom Fach, sondern ebenso für die Grundlagenreflexion anderer Disziplinen von Bedeutung sind. Darüber hinaus widmet er sich aber auch Disziplinen, die heute nur wenige Fachleute betreiben, wie etwa der philosophischen Ästhetik, der philosophischen Rhetorik oder der politischen Anthropologie.

Aristoteles' außerordentliche Wertschätzung wäre aber kaum verständlich, wenn er bloß ein Philosoph im heutigen, engeren Verständnis wäre. Tatsächlich leistet er auch überragende Beiträge zu empirischen Wissenschaften, vor allem zur Biologie, namentlich Zoologie. Niemand geringerer als Darwin hält Aristoteles für »einen der größten, wenn nicht den größten Beobachter, der je gelebt hat«. Nicht zuletzt gehen die Anfänge der Politikwissenschaft in Europa auf die im 13. Jahrhundert beginnende Rezeption von Aristoteles' *Politik* zurück. Mit seiner politischen Anthropologie, seiner Lehre der drei gerechten und drei ungerechten Verfassungen sowie dem Ge-

danken der gemischten Verfassung prägt das Werk über Jahrhunderte die politische Theorie und sogar die politische Praxis.

Nach den philosophischen Angriffen, die schon im Spätmittelalter beginnen und sich im 17. und 18. Jahrhundert auf breiter Front gegen den zu einer Schulphilosophie (Scholastik) erstarrten Aristotelismus richten, könnte man vermuten, Aristoteles habe seitdem nur noch historische Bedeutung. So außergewöhnlich diese Bedeutung in der Tat ist – Aristoteles' Gewicht reicht weit darüber hinaus. Dazu nur zwei Hinweise: Einerseits erhalten viele philosophische Begriffe ihre seither vorherrschende Bedeutung erst durch Aristoteles. Teils als Fremdwörter, teils über die lateinischen Übersetzungen prägen die Aristotelischen Ausdrücke, zumal sie sich zu einem ziemlich konsistenten Begriffsnetz verbinden lassen, etwa zwei Jahrtausende lang das philosophische Denken in fast allen europäischen Sprachen. Die Wirkung überschreitet zudem den europäischen (und christlichen) Raum und befähigt zu einem interkulturellen und interreligiösen Diskurs. Denn Aristoteles wird seit dem 9. Jahrhundert ins Arabische, auch ins Hebräische übersetzt und intensiv kommentiert. Andererseits erfährt Aristoteles' Philosophie seit einiger Zeit in verschiedenen Disziplinen der modernen Philosophie von der Ontologie über die Handlungstheorie bis zur Ethik, sogar der Logik eine erneute Wertschätzung. Insbesondere in der Ontologie bzw. Gegenstandstheorie, der philosophischen Ethik, auch der Politik ist er in den Debatten von heute ein in systematischer Hinsicht gewichtiger Gesprächspartner.

Trotz der doppelten, sowohl philosophiegeschichtlich als auch systematisch enormen Bedeutung gibt es derzeit kein Wörterbuch zu Aristoteles' Terminologie. Dabei ist dies gerade für Aristoteles besonders naheliegend. Denn das Buch V seiner *Metaphysik* ist das erste überlieferte und bis heute lesenswerte Begriffslexikon, das nicht weniger als dreißig philosophische Grundbegriffe in ihrer mehrfachen Bedeutung vorstellt. Wer sich mit den oft schwierigen Begriffen der Aristotelischen Philosophie näher auseinandersetzen will, war bislang

auf die philologische Leistung von Hermann Bonitz angewiesen, auf den unverzichtbaren *Index Aristotelicus* (1870), ein nach Begriffen geordnetes Stellenregister. Das vorliegende Wörterbuch will nun Aristoteles' Begriffe selbst vorstellen und erläutern.

Dieses Lexikon ist nicht nur für Aristotelesforscher geschrieben. Schon wegen der außergewöhnlichen Wirkungsmacht der einschlägigen Begriffe wendet es sich ebenso an den gebildeten Laien und an alle, die sich in Aristoteles' Denken einarbeiten oder sich mit ihm vertieft beschäftigen wollen, ohne den griechischen Originaltext mehr als allenfalls punktuell zu lesen oder mit der philosophischen Terminologie schon hochvertraut zu sein. Von den Fächern aus betrachtet, richtet sich das Lexikon in erster Linie an Studenten und Dozenten der Philosophie, der Alten Geschichte und der Kulturgeschichte. Es kann aber auch den Klassischen Philologen noch Zusammenhänge erschließen. Und außer den Geistes- und Sozialhistorikern werden Sprach- und Literaturwissenschaftler, sogar Naturwissenschaftler angesprochen, sofern sie sich für die geschichtliche Dimension ihrer Fächer interessieren. Vielleicht weckt das Lexikon auch die Lust, die Schriften von Aristoteles selbst zu lesen, dabei manches Vorurteil gegen ihn abzulegen und sich von seinem erfahrungsoffenen, ebenso originellen wie scharfsinnigen Philosophieren zum eigenen Denken anstecken zu lassen. Auch wenn es selbst dem Aristoteles-Forscher willkommen sein dürfte – als ein reines Fachlexikon, das sich nur an Spezialisten wendet, versteht sich dieses Wörterbuch jedenfalls nicht.

Das Lexikon enthält als Stichwörter keine Eigennamen, sondern nur Sachausdrücke. Es geht von den griechischen, aber in lateinischer Umschrift verzeichneten Begriffen aus, denen die geläufige deutsche, in der Regel auch die lateinische Entsprechung beigegeben wird. Zwei Register erschließen die Artikel sowohl von den deutschen als auch den lateinischen Übertragungen aus. Der Anhang enthält außerdem ein Literaturverzeichnis mit einer Zusammenstellung allgemeiner Einführungen und einem Überblick über wichtige

und besonders geläufige Ausgaben der Aristotelischen Schriften.

Auch wenn ein einbändiges Lexikon eine gewisse Auswahl erfordert, kommen doch Begriffe aus möglichst allen Bereichen der Aristotelischen Philosophie zur Sprache. Es werden daher nicht nur die bekannten und vielzitierten Grundbegriffe aus Metaphysik, Ethik, Politik und Poetik erläutert, sondern ebenso Begriffe aus der Logik, der Topik und der Rhetorik, aus der Erkenntnistheorie, der Psychologie und der Naturphilosophie, einschließlich der Kosmologie, nicht zuletzt der philosophischen Biologie. In erster Linie bieten die Artikel zu den einzelnen Begriffen werkimmanente Verständnis, bei denen Aristoteles selbst ausführlich zu Wort kommt. Durch die Verweise, die die Artikel miteinander verbinden, kann man sich die Begriffe auch in ihrem systematischen Zusammenhang erschließen. Verzichtet wird auf eine nähere Diskussion der Aristoteles-Forschung, die sich dem interessierten Leser aber über die Literaturhinweise zu den meisten Artikeln erschließt.

In der Vielzahl der Autoren spiegelt sich beides wider, die Spezialisierung ebenso wie die Vielfalt der wissenschaftlichen Stile, die die derzeitige Aristotelesforschung prägen. Ich danke allen Autoren für die sachkundigen Artikel; ich danke Tim Wagner und Klaus Corcilius, Katharina Fischer, Katja Flügel und Jacub Krajczynski für zusätzliche Mitarbeit, vor allem aber für die engagierte redaktionelle Arbeit Philipp Brüllmann, M.A. und Dr. Rolf Geiger, nicht zuletzt für finanzielle Unterstützung der Fritz Thyssen Stiftung.

Tübingen, im März 2005 Otfried Höffe

# Hinweise zur Benutzung

Die griechischen Begriffe werden in lateinischer Umschrift vorgestellt. Die Reihenfolge der Artikel ist deshalb die des lateinischen Alphabets. Das griechische Eta wird als *ê*, das Omega als *ô* wiedergegeben, während das schlichte *e* dem Epsilon und das schlichte *o* dem Omikron entsprechen. Das Ypsilon wird in der Regel als *y* wiedergegeben, nur bei Doppellauten wie in *autos* als *u*. Die griechische Bezeichnung des *h*-Lautes, der Spiritus asper, erscheint auch innerhalb eines Wortes als *h* (etwa *prohairesis*). Das Iota subscriptum wird durch einen Punkt unter dem entsprechenden Buchstaben transkribiert.

Alle Stellenhinweise auf Aristotelische Schriften beziehen sich auf die Seiten-, Spalten- und Zeilenangaben der Ausgabe von Immanuel Bekker, nach der Aristoteles üblicherweise zitiert wird. In der Regel folgt auf den abgekürzten Titel eine römische Zahl zur Angabe des Buches und eine arabische Ziffer zur Angabe des Kapitels. »EN I 1, 1095a5–9« ist z. B. zu lesen als: »*Nikomachische Ethik*, erstes Buch, erstes Kapitel, Seite 1095, Spalte a, Zeile 5–9 der Bekker-Ausgabe«. Die Abkürzungen der Aristotelischen Werktitel wie auch der Titel von Werken anderer Autoren werden in einem gesonderten Verzeichnis angeführt. Dasselbe gilt für die Kürzel, nach denen die Zeitschriften zitiert werden. Die Autoren haben zum Teil von eigenen Übersetzungen Gebrauch gemacht.

# Abkürzungen

## Werke antiker Autoren

*Aristoteles*

| | |
|---|---|
| An. | De anima: Über die Seele |
| An. post. | Analytica posteriora: Zweite Analytiken |
| An. pr. | Analytica priora: Erste Analytiken |
| Ath. pol. | Athenaion politeia: Staat der Athener |
| Cael. | De caelo: Über den Himmel |
| Cat. | Categoriae: Kategorien |
| Div. somn. | De divinatione per somnum: Über die Weissagung im Traume |
| EE | Ethica Eudemica: Eudemische Ethik |
| EN | Ethica Nicomachea: Nikomachische Ethik |
| Fragm. | Fragmenta: Fragmente |
| Gen. an. | De generatione animalium: Über die Entstehung der Lebewesen |
| Gen. corr. | De generatione et corruptione: Über Entstehen und Vergehen |
| Hist. an. | Historia animalium: Tierkunde |
| Inc. an. | De incessu animalium: Über die Fortbewegung der Lebewesen |
| Insomn. | De insomniis: Über die Träume |
| Int. | De interpretatione/Peri hermeneias: Hermeneutik |
| Iuv. | De iuventute et senectute: Über Jugend und Alter |
| Long. | De longaevitate et de brevitate vitae: Über Lang- und Kurzlebigkeit |
| Mem. | De memoria et reminiscentia: Über Gedächtnis und Erinnerung |
| Met. | Metaphysica: Metaphysik |
| Meteor. | Meteorologica: Meteorologie |
| MM | Magna Moralia: Große Ethik |
| Mot. an. | De motu animalium: Über die Bewegung der Lebewesen |
| Mund. | De mundo: Über die Welt |
| Part. an. | De partibus animalium: Über die Teile der Lebewesen |
| Phys. | Physica: Physik |

| | |
|---|---|
| Physiogn. | Physiognomonica: Physiognomik |
| Poet. | Poetica: Poetik |
| Pol. | Politica: Politik |
| Probl. | Problemata physica: Naturwissenschaftliche Probleme |
| Protr. | Protrepticus |
| Respir. | De respiratione: Über Atmung |
| Rhet. | Ars rhetorica: Rhetorik |
| Sens. | De sensu et sensibilibus: Über die Sinneswahrnehmung und ihre Gegenstände |
| Somn. | De somno et vigilia: Über Schlafen und Wachen |
| Soph. el. | Sophistici elenchi: Sophistische Widerlegungen |
| Top. | Topica: Topik |

*Diogenes Laertios*

| | |
|---|---|
| DL | Diogenes Laertios, Vitae philosophorum |

*Euklid*

| | |
|---|---|
| Elem. | Elemente |

*Platon*

| | |
|---|---|
| Apol. | Apologie |
| Charm. | Charmides |
| Crat. | Kratylos |
| Euthd. | Euthydemos |
| Gorg. | Gorgias |
| Leg. | Nomoi |
| Ly. | Lysis |
| Men. | Menon |
| Parm. | Parmenides |
| Phdn. | Phaidon |
| Phdr. | Phaidros |
| Phil. | Philebos |
| Plt. | Politikos |
| Prot. | Protagoras |
| Rep. | Politeia |
| Soph. | Sophistes |
| Symp. | Symposion |
| Tht. | Theaitetos |
| Tim. | Timaios |

*Plotin*

| | |
|---|---|
| Enn. | Enneaden |

*Fragmentsammlungen*

| | |
|---|---|
| CAG | Commentaria in Aristotelem Graeca |
| DK | Diels/Kranz, Fragmente der Vorsokratiker |
| LS | Long/Sedley, The Hellenistic Philosophers |
| SVF | Stoicorum veterum fragmenta, hg. von H. v. Arnim |

## Lexika und Zeitschriften

| | |
|---|---|
| A&A | Antike und Abendland |
| ABG | Archiv für Begriffsgeschichte |
| AFLN | Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia della Università di Napoli |
| AGPh | Archiv für Geschichte der Philosophie |
| AJPh | American Journal of Philology |
| APhil | Ancient Philosophy |
| AusJPh | Australasian Journal of Philosophy |
| BJHPh | British Journal for the History of Philosophy |
| BulHMed | Bulletin of the History of Medicine |
| CPh | Classical Philology |
| CQ | Classical Quarterly |
| Eranos | Eranos-Jahrbuch |
| Hermes | Hermes. Zeitschrift für klassische Philologie |
| HPhL | History and Philosophy of Language |
| HPQ | History of Philosophy Quarterly |
| HPTh | History of Political Thought |
| HuB | Humanistische Bildung |
| HWPh | Historisches Wörterbuch der Philosophie |
| HWRh | Historisches Wörterbuch zur Rhetorik |
| IJPS | International Journal of Philosophical Studies |
| IZPh | Internationale Zeitschrift für Philosophie |
| JHI | Journal of the History of Ideas |
| JHMedAS | Journal of the History of Medicine and Allied Sciences |

| | |
|---|---|
| JHPh | Journal of the History of Philosophy |
| JPh | Journal of Philosophy |
| KS | Kant Studien |
| NSchol | The New Scholasticism |
| OSAP | Oxford Studies in Ancient Philosophy |
| PacPhQ | Pacific Philosophical Quarterly |
| PAS | Proceedings of the Aristotelian Society |
| PBA | Proceedings of the British Academy for the Promotion of Historical, Philosophical and Philological Studies |
| PBAC | Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy |
| PhGlogA | Philosophiegeschichte und logische Analyse |
| PhilInq | Philosophical Inquiry |
| PhJ | Philosophisches Jahrbuch |
| PhR | Philosophical Review |
| Phronesis | Phronesis. A Journal for Ancient Philosophy |
| RE | Paulys Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft |
| RevSPhTh | Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques |
| RhM | Rheinisches Museum |
| RhM, N.F. | Rheinisches Museum, Neue Folge |
| RMeta | Review of Metaphysics |
| RPFE | Revue Philosophique de la France et de l'Étranger |
| RPhA | Revue de Philosophie Ancienne |
| SAGM | Sudhoffs Archiv für Geschichte der Medizin |
| SJPh | Southern Journal of Philosophy |
| ThPh | Theologie und Philosophie |
| ThWNT | Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament |
| ZphF | Zeitschrift für philosophische Forschung |

## a

**adoxos / unglaubwürdig, inakzeptabel** (ἄδοξος; lat. *improbabile*) ist eine Behauptung, die im Widerspruch zu dem steht, was die Mehrheit für richtig hält. Dies kann bedeuten, (1) daß sie für sachlich falsch gehalten wird, weil sie dem Augenschein widerspricht, oder (2) daß sie im Gegensatz zu allgemein geteilten ethischen Überzeugungen steht (vgl. Top. VIII 9). Innerhalb einer dialektischen Unterredung (→ *dialektikê*) muß der Fragende versuchen, aus der Ausgangsthese (→ *thesis*) des Antwortenden möglichst abwegige Konsequenzen (*ta adoxotata*) abzuleiten (Top. VIII 4, 159a20 f.). Wenn etwas in höchstem Maße *a.* ist, dann bedeutet dies, daß es keine anerkannte Meinung (→ *endoxon*) ist, sondern der herrschenden Meinung widerspricht (→ *paradoxos*) oder unmöglich (*adynatos*) ist.

In Top. VIII 5 wird ein zunächst dreiwertiges System der Glaubwürdigkeitsbewertung eingeführt, nach dem jede Behauptung entweder akzeptabel, inakzeptabel oder keines von beidem ist (159a39). Da die Akzeptabilität einer Behauptung davon abhängig ist, von wem sie für richtig gehalten oder durch wen sie beglaubigt ist, kann dieses System noch weiter differenziert werden: »schlechthin« *a.* ist eine Auffassung, die niemand vertreten würde, »in eingeschränkter Weise« *a.* ist das, dem bestimmte Adressaten, etwa die Menge oder die Fachleute oder ein berühmter Weiser, die Zustimmung verweigern würden. Allgemein gilt, daß die Prämissen einer dialektischen Deduktion in höherem Maße akzeptabel sein müssen als die Konklusion. Daraus ergibt sich die Regel, in einem dialektischen Übungsgespräch alle Prämissen zuzugeben, die allgemein für richtig gehalten werden oder, wenn nicht, so zumindest weniger *a.* sind als die angestrebte Konklusion (159b18 f.).

Wenn eine Auffassung *a.* ist, bedeutet dies nicht, daß sie auch tatsächlich falsch sein muß. Ein Argument, in dem Prämissen verwendet werden, die »zwar der Fall, aber inakzeptabel sind«, ist trotz seiner logischen Gültigkeit nicht überzeu-

gend (vgl. → *pistis*), sondern »schwach« (*phaulos*: Top. VIII 12, 162b28).

*T. Wagner*

**aêr / Luft** (ἀήρ; lat. *aer*) ist eines der vier irdischen Elemente (→ *stoicheion* = Grundbaustein der Materie: Erde, Wasser, L., Feuer), denen Ar. den Äther (→ *aithêr*) als fünftes, himmlisches hinzufügt und die er *archai* (»Anfänge«), *stoicheia* oder *sômata* (»Körper«) nennt (Cael. III 3, 302b8). Die vier irdischen Elemente umfassen einander als konzentrische Hohlkugeln mit der Erde im Zentrum, umgeben von Wasser, L. und Feuer (Meteor. II 2, 354b23 ff.). Der *a.* (synonym: → *pneuma*) hat eine natürliche Bewegungstendenz nach oben (Meteor. I 2, 339a11 ff.). Die elementaren Schichten sind nicht genau voneinander abgegrenzt, sondern überlappen einander (Meteor. I 3, 340b23 ff.). Dies liegt daran, daß die Elemente durch logische Analyse noch weiter auf jeweils zwei Elementarqualitäten zurückgeführt werden können, die sich an einem »ersten Material« (*prôtê hylê*) zeigen (Gen. corr. II 1, 329a24 ff.). *a.* ist warm (*thermon*) und flüssig (*hygron*) und kann sich besonders leicht in das warm-trockene Feuer (→ *pyr*) und das kalt-flüssige Wasser (→ *hydôr*) verwandeln, weil es mit jedem dieser Elemente eine Qualität gemeinsam hat (Gen. corr. II 4, 331a7 ff.). So ist die erdnahe L. feuchter, weil sie verdunstetes Wasser enthält (Meteor. I 3, 340a32 ff.), und die feuernahe wärmer (Meteor. I 3, 340b31 f.; I 8, 345b32 ff.). Herausragende Qualität des *a.* ist seine Flüssigkeit (Gen. corr. II 3, 331a5), weil er in jeden Hohlraum eindringt.

Wenn *a.* ein wesentlicher Bestandteil höherer Zusammensetzungen ist, bewirkt dies paradoxe Eigenschaften (beim Öl: Meteor. IV 7, 383b20 ff.; Gen. an. II 2, 735b13 ff.) oder weiße Farbe (Sperma: Gen. an. II 2, 735b32 ff.; Haare: Gen. an. V 6, 786a5 ff.).

Bei den wärmeren Tierarten bewirkt die Luftatmung eine Kühlung der im Herzen (→ *kardia*) konzentrierten Wärme und hält so die Temperatur konstant (Respir. 10, 475b16 ff.; 21, 480a16 ff.). Der *a.* gilt dabei als kälter als die Körperwärme.

Er ist als Kühlmittel besser als Wasser, weil er leichter durch alle Hohlräume ein- und ausfließt (Respir. 15, 478a18 ff.).

*J. Althoff*

**agathon / gut** (ἀγαθόν; lat. *bonum*) ist (1) wie das deutsche »g.« ein allgemeines wertendes Prädikat, mit dem Urteile über die Qualität (→ *poion*) von Gegenständen gefällt werden: »Ferner [bestimmt man die Qualität] nach Tugend und Schlechtigkeit und überhaupt nach Schlechtem (*kakon*) und Gutem (*a.*)« (Met. V 14, 1020b12 f.). *a.* ist darüber hinaus ein Aristotelischer Terminus technicus, der in unterschiedlichen Kontexten seiner Philosophie eine klar umrissene Funktion erhält, so im Rahmen der Vier-Ursachen-Lehre (2), in der Theorie animalischer Ortsbewegung (2a) und in der phyikalischen Erklärung für die Bewegung der Himmelskörper (2b). Eine Theorie des für den Menschen Guten wird in der Ethik entwickelt (3). Die *Rhetorik* enthält einige aufschlußreiche Hinweise darüber, was allgemein für g. gehalten wird (4).

(2) Im Rahmen seiner Vier-Ursachen-Lehre (vgl. → *aitia*) nennt Ar. das *a.* im Zusammenhang teleologischer Erklärung als Zweck (→ *telos*) und Worumwillen (→ *hou heneka*) des Ablaufs von Naturvorgängen (Phys. II 8, 199a8–12; a20–32; b9–33). Dabei unterscheidet er zwischen subjektiv intendierten Zwecken und unbewußt-zielgerichteten Vorgängen (II 5, 196b17–19; vgl. II 6, 197b18–22). Der Ausdruck *a.* bezieht sich in der Regel nur auf subjektiv intendierte Zwecke (bis auf wenige Ausnahmen; vgl. Somn. 2, 455b17 f.: *a. ti*).

Das *a.* dient der Erklärung natürlicher Prozesse, die dadurch zustande kommen, daß eine subjektive Repräsentation des Zwecks vorliegt. Dies ist der Fall bei Lebewesen, die ein *a.* als Zweck ihrer Bewegungen erstreben (An. III 7, 431a8–16; III 10, 433a15; Mot. an. 6, 700b15 f.), und gilt für alle zielgerichteten Handlungen und Ortsbewegungen von Lebewesen (Mot. an. 6, 700a25–29). Ar. macht von diesem Teilprinzip in zwei Bereichen Gebrauch, in seiner Theorie der animalischen Ortsbewegung (2a) und in der physikalischen Erklärung der Bewegung der Himmelskörper (2b).

(2a) In der Theorie der animalischen Ortsbewegung ist das *a.* als Zweck von tierischen und menschlichen Handlungen die wichtigste Größe für die Erklärung dieser Vorgänge (An. III 10, 433a27–30; Mot. an. 6, 700b13–16; b23–29). In Frage kommen dabei sowohl mentale als auch rein wahrnehmungsmäßige Repräsentationen (An. III 10, 433b12; b29 f.), die sich intentional entweder direkt auf ein *a.* richten können oder auf Lustgewinn bzw. Leidvermeidung ausgerichtet sind (vgl. → *hêdonê*). Letztere stehen in keiner direkten Beziehung zum *a.* (An. III 7, 431a8–14), können es in der Theorie der animalischen Ortsbewegung aber vertreten (Mot. an. 6, 700b28 f.).

Das *a.* definiert sich allerdings nicht dadurch, daß es durch die Wahrnehmung oder mental repräsentiert wird, sondern besteht für jedes Lebewesen in jeder Situation unabhängig von seinem Informationsstand. Lebewesen, die fähig sind, ihre Handlungszwecke subjektiv zu repräsentieren, können sich daher über diese Zwecke täuschen bzw. irren (An. III 10, 433a28 f.). Dies geschieht dann, wenn das repräsentierte *a.* (*phainomenon a.*) nicht mit dem übereinstimmt, was in dieser Situation faktisch das *a.* ist. Ar. interessiert sich im Rahmen der naturphilosophischen Erklärung der animalischen Ortsbewegung für die kausale Wirksamkeit des subjektiv repräsentierten *a.* Die moralische Frage, ob es sich bei dem Zweck um ein faktisches *a.* handelt oder nicht, spielt für ihn dabei keine Rolle (Mot. an. 6, 700b28 f.; An. III 10, 433a27–29; Phys. II 3, 195a25 f.; Met. V 2, 1013b27 f.; vgl. Top. VI 8, 146b36–147a4).

Um im sublunaren Bereich die Ortsbewegung von Lebewesen effektiv bewirken zu können, muß ein *a.* die beiden folgenden Bedingungen erfüllen: Es muß wahrnehmbare Einzeldinge betreffen, und seine Realisierung muß in den Möglichkeiten des strebenden Lebewesens liegen. Es muß sich, mit anderen Worten, um ein »praktikables Gut« handeln (*prakton a.*: Mot. an. 6, 700b25; An. III 10, 433a29 f.). Daher sind nicht alle Strebensziele auch bewegungsrelevant, z. B. der Wunsch nach persönlicher Unsterblichkeit und der Wunsch, daß ein bestimmter Schauspieler den Preis gewinnt. Obwohl

sich beide auf Einzeldinge beziehen, kann der Strebende auf sie keinen Einfluß nehmen und wird sich daher auch nicht für ihre Realisierung in Bewegung setzen (EN III 3, 1111b22–26).

Ferner muß das praktikable *a.* »um eines anderen willen« verrichtet werden, d. h., es muß eine Nicht-Identität des praktikablen *a.* mit seinem Endzweck vorliegen. Erst wenn sowohl ein Endzweck als auch ein davon verschiedenes praktikables *a.*, welches seiner Realisation dient, vorhanden sind, kann Ortsbewegung stattfinden. Zweck und Mittel zum Zweck (der Zweck der Verrichtung = praktikables *a.*) müssen also verschieden sein (Mot. an. 6, 700b26–28; vgl. An. I 3, 407a23 f.; Cael. II 12, 292b6 f.; EN III 5, 1112b33). Der Endzweck weist gegenüber dem praktikablen *a.* die Struktur der Selbstzweckhaftigkeit auf. Er wird nicht um eines anderen willen, sondern um seiner selbst willen erstrebt, so daß durch ihn die Frage »Warum hat x dies getan?« in bestmöglicher Weise beantwortet ist (An. post. I 24, 85b27–38). Aus diesem Grund bezeichnet Ar. das *a.* als Endzweck (*telos*), Grenze (*peras*) und Worumwillen (*hou heneka*) der animalischen Ortsbewegungen. Beispiele für solche Endzwecke sind: Denken, Lust, Ehre (EN I 4, 1096b16–19), Gesundheit (Phys. II 3, 194b32), aber auch die Absicht, keine ungerechte Handlung zu begehen (An. post. I 24, 85b32). Ihnen ist gemeinsam, daß sie allgemein sind und daß es daher keine Verrichtungen gibt, die sie direkt herbeiführen könnten. Endzwecke bedürfen stets praktikabler *agatha*, um in bestimmten Kontexten realisiert werden zu können, während umgekehrt praktikable *agatha* der Endzwecke bedürfen, um mögliche Gegenstände von Strebungen zu sein.

(2b) In der physikalischen Erklärung der supralunaren Ortsbewegung geht Ar. von der Hypothese aus, daß es sich bei den Himmelskörpern um beseelte Wesen handelt, deren Tätigkeiten ebenso wie die der Lebewesen als Handlungen (→ *praxis*) anzusehen sind (Cael. II 12, 292a18 ff.). Die Erklärung der Himmelsbewegungen erfolgt dann in Analogie zu den Bewegungen der sublunaren Lebewesen: Die Himmelsbewegungen zielen auch auf das *a.*; die relativ komplizierte Struktur der

Ortsbewegungen im sublunaren Bereich, die sich aus der besagten Nicht-Identität von Endzweck und praktikablem *a.* ergibt, fällt jedoch weg. Die Bewegungen der Himmelskörper stimmen (in mehreren Abstufungen) mehr oder weniger direkt mit der Verrichtung ihres Zweckes überein (Met. IX 6, 1048b18–36; Mot. an. 6, 700b29–35; Cael. II 12, 292b1–25). Bei dem einzigen konkreten Fall, an dem Ar. Himmelsbewegungen durch das *a.* erklärt – der Bewegung der äußersten Himmelssphäre durch den ersten unbewegten Beweger –, ist allerdings unklar, ob er überhaupt, und wenn ja, an welche Art von Erstreben und Repräsentation des Zweckes er dabei dachte, den er hier übrigens nicht mehr mit *a.*, sondern mit der Superlativform von *a.* als *ariston* bezeichnet (Met. XII 7, 1072b19; b24).

(3) Im Rahmen der Ethik begreift Ar. die Glückseligkeit (→ *eudaimonia*) als »das« Gute (*tagathon*), das Beste (*to ariston*: EN I 1, 1094a22) oder das »höchste der praktikablen Güter« (*to pantôn akrotaton tôn praktôn agathôn*: I 2, 1095a16 f.). Seine Konzeption der *eudaimonia* beruht dementsprechend auf einer Theorie des Guten bzw. der Güter, die im ersten Buch der *Nikomachischen Ethik* in groben Zügen ausgearbeitet wird (vgl. EE I 7–II 1) und die in mehrfacher Hinsicht auf die in (2a) dargestellten Theoriestücke zurückgreift.

Ar. entwickelt seine Theorie des Guten in einer kritischen Auseinandersetzung mit Platon (EN I 4; EE I 8; MM I 1). Dabei weist er die Vorstellung zurück, daß alles Gute durch Teilhabe an der einen Idee des Guten g. ist (EN I 2, 1095a26–28). Da das Gute in allen Kategorien ausgesagt wird, kann es keine allgemeine inhaltliche Bestimmung des Guten als Guten geben. Das Gute ist vielmehr »jeweils ein anderes« (*allo en allô*: I 4, 1096b29): »Die begrifflichen Bestimmungen (*logoi*; vgl. → *logos*) von Ehre, Klugheit und Lust sind verschieden und unterscheiden sich gerade insofern diese Güter sind« (b23–25). Die unterschiedlichen Güter werden also nur aufgrund einer Analogie (*kat' analogian*: b28; vgl. → *analogia*), einer strukturellen oder funktionalen Entsprechung, mit dem gleichen Prädikat versehen.

Dieser Überzeugung entspricht die Trennung von strukturellen oder formalen und inhaltlichen Aussagen über das Gute, die für die Aristotelische Ethik typisch ist. Das Gute ist einerseits (formal gesehen) bei jeder zielgerichteten Tätigkeit das Ziel, das, um dessentwillen anderes getan wird (EN I 1, 1094a2 f.; vgl. (2a)). Aus diesem strebenstheoretischen Ansatz läßt sich (i) eine Definition des Besseren (*beltion*) und des Besten (*ariston*) ableiten (a3–22). Außerdem gewinnt Ar. (ii) aus dem Begriff des »obersten Ziels« (*telos teleiotaton*) formale Kriterien, die das höchste Gut zu erfüllen hat (I 5).

Andererseits gibt es (inhaltlich gesehen) eine ganze Reihe anerkannter Güter wie Lust, Ehre, Reichtum oder Gesundheit, die allgemein als erstrebenswert gelten und die traditionellerweise in äußere Güter, Güter des Leibes und Güter der Seele unterteilt werden (I 8, 1098b12–14; vgl. Rhet. I 5, 1360b26–28). Diese Güter können sich allerdings im Einzelfall auch als schädlich oder nachteilig erweisen: »Es sind nämlich schon einige durch Reichtum zugrunde gegangen, andere durch Tapferkeit« (EN I 1, 1094b18 f.). Inhaltliche Aussagen über das Gute bieten daher immer nur einen Umriß (*typos*; vgl. → *typôi*) und gelten nur meistens (→ *hôs epi to poly*). Eine der wesentlichen Aufgaben der Ethik besteht also darin, den formalen Begriff des höchsten Guts soweit möglich mit Inhalt zu füllen. (Zur Glückseligkeit als höchstem Gut vgl. → *eudaimonia*.)

Da nicht alles, was wir erstreben, auch ›tatsächlich‹ g. ist (vgl. (2a)), führt Ar. in den Ethiken die Figur des »Vortrefflichen« (→ *spoudaios*) ein (EN III 6; vgl. auch → *phronêsis*). Dieser zeichnet sich dadurch aus, daß er den Einzelfall richtig beurteilt (1113a29 f.). Das, was ihm als g. erscheint (*phainomenon a.*), ist daher auch wirklich g. Dies bedeutet allerdings nicht, daß etwas g. ist, weil es dem *spoudaios* so erscheint, auch wenn Ar. ihn als eine Art »Richtschnur« und »Maß« bezeichnet (a33). Eher scheint es darum zu gehen, den Unterschied zwischen scheinbarem und tatsächlichem Gut in die Theorie zu integrieren, ohne sich auf eine – unmögliche – allgemeine Bestimmung des im Einzelfall Guten einzulassen.

(4) Die Güterlehre der *Rhetorik* steht im Kontext der Ausführungen zur beratenden Rede (I 4–8). »Da aber dem beratenden Redner als Ziel das Nützliche vorliegt […] und das Nützliche ein Gut ist, sollten wir die Elemente des Nützlichen und des Guten im allgemeinen erfassen« (I 6, 1362a17–21). In Rhet. I 6 nimmt Ar. (i) eine Bestimmung des Guten vor, die auf anerkannten Meinungen (vgl. → *endoxon*) beruht: »G.‹ sei als dasjenige bestimmt, was um seiner selbst willen gewählt wird, und als das, um dessentwillen wir anderes wählen, und als das, wonach alles strebt oder vielmehr alles, was Wahrnehmung oder Vernunft hat […] Ferner ist sowohl das, was die Vernunft jedem vorschreiben würde, als auch das, was sie im Einzelfall jedem Einzelnen vorschreiben würde, für den Einzelnen ein Gut […]« (1362a21–26). Vor dem Hintergrund dieser allgemeinen Bestimmung zählt Ar. (ii) die Güter auf, über die Übereinstimmung herrscht. Dies sind u. a. Glück, die Tugenden der Seele, die Vortrefflichkeiten des Leibes, Reichtum, Freundschaft, Ehre, die Fähigkeit zu reden und zu handeln, natürliche Talente wie ein gutes Gedächtnis, alle Wissenschaften, die Künste, das Leben und das Gerechte. Schließlich deutet Ar. (iii) an, auf welcher Grundlage Schlüsse in den Fällen gebildet werden können, in denen Uneinigkeit besteht: So ist g. z. B. das, dessen Gegenteil ein Übel ist. G. ist das, wovon es keinen Überfluß gibt. G. ist das, wonach die Menge strebt und was gelobt wird, oder auch, wofür man sich entschieden hat.

*Lit.:* J. L. ACKRILL, Aristotle on »good« and the categories, in: Islamic Philosophy and the Classical Tradition, hg. von S. STERN/A. HOURANI/V. BROWN, Oxford 1972, 17–25. – Self-Motion from Aristotle to Newton, hg. von M. L. GILL, Princeton 1994. – W. F. R. HARDIE, The final good in Aristotle's ethics, in: Philosophy 40 (1965), 277–295. – R. KRAUT, Aristotle on the Human Good, Princeton 1989. – Ch. RAPP, Aristoteles. Rhetorik, übers. und erl., Berlin 2002, Bd. 2, 321–381. – F. RICKEN, Der Lustbegriff in der Nikomachischen Ethik, Göttingen 1976. – T. D. ROCHE, In Defense of an Alternative View of the Foundation of Aristotle's Moral Theory, in: Phronesis 37 (1992), 46–84. – B. A. O. WILLIAMS, Aristotle on the Good – a formal sketch, in: PQ 12 (1962), 289–296.

*Ph. Brüllmann/K. Corcilius*

**aidion / ewig** (ἀίδιον; lat. *aeternum*) ist etwas dann und nur dann, wenn es notwendig (→ *anankaion*) ist. Im einzelnen nimmt Ar. folgende Begriffszuordnungen vor: Nach EN VI 3 (1139b22–24) ist alles, was Gegenstand der Wissenschaft (→ *epistêmê*) ist, notwendig, alles Notwendige e. (vgl. Met. V 5, 1015b14) und alles Ewige ungeworden und unvergänglich. Nach Cael. I 12 implizieren Ungewordenheit und Unvergänglichkeit einander, und es kann nichts Vergängliches geben, das zufällig nie vergeht oder zufällig schon immer vorhanden war. Daher gilt auch umgekehrt, daß alles Ungewordene und alles nicht Vergehende e. und notwendig ist. Da sich ferner für e.e Dinge das Seinkönnen vom Sein nicht unterscheidet (Phys. III 5, 203b30), fallen Notwendigkeit, Wirklichkeit (→ *energeia*) und Möglichkeit (→ *dynamis*) für sie zusammen. E.e Substanzen (→ *ousia*) sind nach Met. XII 7 f. die unbewegten, immateriellen Beweger der Himmelskörper bzw. -sphären, insbesondere der erste Beweger (vgl. → *theos*), welcher »e. und Substanz und Wirklichkeit« (1072a25) ist. Doch auch unter den sinnlich wahrnehmbaren Substanzen gibt es e.e (Met. XII 1, 1069a30 f.), nämlich die Himmelskörper. Die irdischen, sublunaren Substanzen (wie Pflanzen und Lebewesen) sind hingegen vergänglich, jedenfalls als Individuen, wenn auch nicht als Arten (→ *eidos*). E. ist ferner der Kosmos (→ *kosmos*: EN III 5, 1112a22) bzw. der Himmel (→ *ouranos*: Cael. I 9–12) sowie, im sublunaren Bereich, der abgetrennte, tätige Geist (→ *nous*: An. III 5, 430a22 f.). E., jedoch keine Substanzen, sind die mathematischen Objekte und Wahrheiten (vgl. z. B. EN III 5, 1112a22; Phys. VIII 1, 252b2–4) und diejenige Bewegung (→ *kinêsis*), welche der erste Beweger hervorbringt (Met. XII 8, 1073a25): die des ersten, äußeren Himmels (→ 7, 1072a21–23), die als kreisförmige in sich zurückkehrt, deren Endpunkt somit ihr Anfangspunkt ist. Neben dieser besonderen Bewegung ist auch die Bewegung als solche e. und mit ihr dann die Zeit (→ *chronos*: Phys. VIII 1, 251b10 ff.). Für letztere gilt trivialerweise, was für alles Ewige gilt: daß es nicht in der Zeit, d. h. nicht von der Zeit umfaßt ist (vgl. Phys. IV 12, 221b3–5; b28–222a6). Die Ewigkeit (*aiôn*) umfaßt ihrerseits vielmehr die Zeit

(Cael. I 9, 279a25–28). Wollte man sie möglichst unabhängig von Zeitbegriffen und doch im Sinne des Ar. denken, so müßte man sie als unendliches (→ *apeiron*; d. h. unsterbliches und göttliches) Leben (→ *zôê*) fassen (Cael. I 9, 279a29).

*Lit.:* I. CRAEMER-RUEGENBERG, Die Naturphilosophie des Aristoteles, Freiburg/München 1980, 119–125.

*A. F. Koch*

**aidôs / Scham** (αἰδώς; lat. *verecundia*) ist keine Haltung (→ *hexis*), sondern ein lobenswerter Affekt (→ *pathos*) in der Mitte zwischen Schamlosigkeit (*anaischyntia*) und Schüchternheit (*kataplêxis*: EN II 7, 1108a32–35). Sie bezieht sich auf die Meinung (→ *doxa*), die Menschen mit gutem Urteil von einem haben (EE III 7, 1233b28 f.), und wird definiert als »Furcht vor Schande« (EN IV 15, 1128b11 f.). Verglichen mit der Furcht ist sie ein hochstehendes Motiv (EN X 10, 1179b11; III 11, 1116a28); sie fördert die natürliche Tugend der Besonnenheit (→ *sôphrosynê*: EE III 7, 1234a32). Sch. paßt nicht zu jedem Alter, sondern nur zur Jugend; ein reifer Mensch sollte keine Sch. empfinden, denn er sollte nichts tun, worüber er sich schämen müßte. Die Sch. ist bedingt gut: Wenn man etwas Schlechtes getan hat, sollte man sich schämen (EN IV 15).

*Lit.:* R. STARK, Aristotelesstudien, München [2]1972 ([1]1954), Kap. IX.

*F. Ricken*

**aisthêsis / Wahrnehmung** (αἴσθησις; lat. *sensus*, *sentire*, *sensatio*) bildet die erste Stufe der Erkenntnis und ist »Seele (→ *psychê*) wie Körper gemeinsam« (Sens. 1, 436a7 f.). Ar. stellt eine der differenziertesten, konzeptionell stärksten und terminologisch exaktesten Wahrnehmungslehren der ganzen Antike auf. Er unterscheidet zunächst als Vermögen (→ *dynamis*) das Wahrnehmungsvermögen (*aisthêtikon*), als Tätigkeit (→ *energeia*) den Wahrnehmungsakt (*aisthêsis*) und als Leistung (→ *ergon*) die Wahrnehmungsleistung (*aisthêma*), in der sich wiederum ein Wahrnehmungsgehalt (*aisthêton*) vom Gegenstand her mitteilt.

Ar. gliedert seinem erkenntnistheoretischen Realismus gemäß den Wahrnehmungsprozeß in drei Stadien.

(1) wird ein zugrundeliegender stofflicher Gegenstand (→ *hypokeimenon*) vorausgesetzt, der über ein Medium (→ *metaxy*) wie Luft oder Wasser physisch wirkt, indem er z. B. Farbe oder Schall aussendet (An. II 7–11, 418a26–424a16). »Die zugrundeliegenden Gegenstände […] erzeugen die W.« (Met. IV 5, 1010b33 f.). (2) wirkt der Gegenstand auch physiologisch, indem seine Farbe oder sein Schall ein äußeres Sinnesorgan (*aisthêtêrion*) wie Auge oder Ohr affiziert. Nach diesem rein physiologischen Begriff »ist das Wahrnehmen ein Erleiden« (An. II 11, 424a1) und »Bewegtwerden« (An. II 5, 416b33 f.), nämlich eine »Bewegung durch den Körper« (Phys. VII 2, 244b11 f.). Die äußeren Sensorien nehmen die vom Gegenstand kommenden optischen oder akustischen »Formen des Wahrgenommenen« (An. II 12, 424a18 und 424b2; III 2, 427a8 f.) ähnlich auf, wie das Wachs die Zeichen vom Siegelring aufnimmt: durch Einprägung einer dem Gegenstand »nach dem Verhältnis« gleichen Struktur, die »ohne« dessen »Materie« ist (An. II 12, 424a17–24; III 2, 425b23 f.). Für die Umsetzung physiologischer Bewegungen in genuin psychische Empfindungen oder erlebte Wahrnehmungsgehalte muß aber (3) noch eine innere Affektion des Gemeinsinns stattfinden.

An. III 2 fragt nur kurz, weshalb wir »wahrnehmen, daß wir sehen und hören« (425b12), ohne zu erläutern, was damit überhaupt gemeint ist. Das aporetische Ergebnis, daß offenbar »das Wahrnehmen mit dem Gesichtssinn nicht nur ein einziger Akt ist« (425b20), wird erst in den *Parva naturalia* erläutert und gelöst. »Es gibt aber auch ein gemeinsames, alle (Einzelsinne) begleitendes Vermögen, durch das man auch wahrnimmt, daß man sieht und hört« (Somn. 2, 455a15 f.). Dieses gemeinsame Wahrnehmungsvermögen, das die Bewußtwerdung erklären soll, konzipiert Ar. als Zentralsensorium, in dem die Formen aus den peripheren Sinnen »notwendig zusammentreffen« müssen und das aufgrund bestimmter Beobachtungen »notwendig« im Herzen zu lokalisieren sei (Iuv. 1, 467b28 ff. und 3, 469a10 ff.). Während die äußeren Sinnesor-

gane (Augen, Ohren, Nase, Mund und Tastorgane wie z. B. die Hände), die den »fünf« Sinnen (Gesicht, Gehör, Geruch, Geschmack und Tastsinn) zugrunde liegen (An. III 1, 424b22 f.), »eigentümliche Sensorien« heißen (Iuv. 1, 467b28; An. III 1, 425a14), hat das gemeinsame Zentralsensorium, das seit Augustinus »innerer Sinn« heißen wird, verschiedenste Bezeichnungen: »gemeinsamer Sinn« (Iuv. 1, 467b28 und 3, 469a12; Somn. 2, 455a18 f.), »letzter Sinn« (An. III 2, 426b16 und III 7, 431a19; Mem. 2, 451a26) bzw. »erster Sinn« (Somn. 2, 456a21 und 3, 458a28 f.; Mem. 1, 450a11 f. und 14; Part. an. III 4, 666a34 f.), »herrschender Sinn« (Somn. 2, 455a21 und 33; Iuv. 3, 469a8 und 10), »Prinzip der W.« (Somn. 2, 455b34 und Insomn. 3, 461a6 f.; 461b4 und 12; Iuv. 3, 469a6) oder einfach »sinnliche Mitte« (An. III 7, 431a11 und 19). Trotz dieser Vielnamigkeit und ohne Widerspruch zum ausführlichen Beweis, daß es »keine weitere W. über die fünf Sinne hinaus« geben kann (An. III 1, 424b22 ff.), belegen die Texte eindeutig (gegen Welsch 1987), daß Ar. einen als »Punkt« konzipierten (An. III 2, 427a10) zentralen Gemeinsinn annimmt, an den die Formen aus den äußeren Sensorien rückgemeldet werden und mit dessen Affektion es allererst zur bewußten Wahrnehmungsleistung kommt. »Denn erst wenn sich die Bewegung von dort her«, d. h. den peripheren Sensorien, »zum Prinzip hin fortgepflanzt hat, scheint man sogar im Wachzustand allererst wahrzunehmen, daß man sieht und hört« (Insomn. 3, 461a30 f.). Die erlebte W. »entsteht der Seele durch den Körper (hindurch)« (Sens. 1, 436b6 f.). Somit ist die leibliche Verinnerlichung der Wahrnehmungsimpulse ins Zentrum die Bedingung für die psychische Verinnerlichung.

Ar. skizziert ferner am Leitfaden der Sensorien, wie sich das in den bewußten Wahrnehmungsleistungen vom Gegenstand her Wahrgenommene »in dreifacher Weise« gliedert (An. II 6, 418a8):

(i) Die erste Klasse umfaßt die »eigentümlichen« Wahrnehmungsgehalte (418a10), d. h. jene oft konträren Unterschiede, die nur von je einem der fünf Sinne vermittelt werden. Im Visuellen sind dies Farbdifferenzen wie hell und dunkel, rot

oder blau, im Akustischen Schallqualitäten wie schrill und dumpf, im Olfaktorischen Geruchsunterschiede wie scharf oder stechend, im Gustatorischen Geschmacksqualitäten wie sauer oder salzig, im Taktilen »viele« Tastqualitäten wie warm und kalt, trocken und feucht, hart und weich. Weil alle diese *idia aisthêta* (*propria sensibilia*), die »das im eigentlichen Sinne Wahrgenommene« ausmachen (An. II 6, 418a24 f.), noch uninterpretierte Gegebenheiten sind, ist ihr Unterschiedenwerden in der W. »immer wahr«, falls man nicht Defekte wie Farbenblindheit als »sehr geringen Irrtum« bezeichnen will. Die W. »täuscht sich nicht darüber, daß da eine (bestimmte) Farbe oder ein (bestimmter) Ton ist« (An. III 3, 427b11 f.; 428b18 f.; II 6, 418a15).

(ii) Die Wahrnehmungsgehalte der zweiten Klasse heißen die »gemeinsamen«, weil sie über alle oder zumindest mehrere Sinne vermittelt werden, nämlich Größe, Figur, Bewegung bzw. Ruhe, Einheit bzw. Anzahl und Nacheinander (An. II 6, 418a17 f.; III 1, 425a15 f.; Mem. 1, 450a9 f.). Sie sind keine gegenüber der ersten Klasse zusätzlichen Gegebenheiten, sondern bereits deren »folgende« (An. III 1, 425b5) räumliche und zeitliche Interpretationen. Weil z. B. gesehene Figuren und Bewegungen gegenständlich aufgefaßte Farbdifferenzen sind, kann sich der innere Sinn bei diesen *koina aisthêta* (*communia sensibilia*) »täuschen«, sei es bei der Tiefen- bzw. Richtungseinschätzung, »wo« das Gefärbte bzw. Schallende sei (An. II 6, 418a16), sei es bei der Einschätzung der objektiven »Bewegung und Größe« der Dinge (III 3, 428b23–25).

(iii) Noch höherstufigere Interpretationsleistungen enthält »das gemäß dem akzidentell zusammen Auftretenden Wahrgenommene« (An. II 6, 418a20 f.; III 1, 425a24 f.; III 3, 428b19 f.), d. h. die zusammenfassende Identifizierung des Gegebenen aufgrund charakteristischer Merkmalskonstellationen. So wird z.B. der »Sohn des Kleon« wahrgenommen, indem »das Helle« bei einer entfernten Figur als blonde Haarfarbe aufgefaßt wird und zugleich im Gedächtnis gespeichert ist, daß Kleons Sohn zu den wenigen der Gegend zählt, die dieses für altgriechische Verhältnisse ungewöhnliche Erken-

nungsmerkmal tragen (III 1, 425a25 f.). Da auch diese *kata symbebêkos aisthêta* (*per accidens sensibilia*) kein »Erleiden« sinnlicher Affektionen mehr sind (II 6, 418a23 f.), sondern spontan komplexe Synthesen der sinnlichen Einheit des Bewußtseins auf die Frage, um »was« es sich beim Gegebenen handelt (II 6, 418a16), sind auch hier Täuschungen möglich. Und obwohl diese dritte Stufe ein indirektes Wahrnehmen ist, dessen Gehalte nicht mehr »als solche« gegeben sind (II 6, 418a8 f.), ist es doch die W. selbst und nicht etwa der Verstand, der sich hier täuscht, z. B. »ob es sich bei dem Hellen da um dieses oder etwas anderes handelt« (III 3, 428b21 f.).

*Lit.:* W. BERNARD, Rezeptivität und Spontaneität der Wahrnehmung bei Aristoteles, Baden-Baden 1988. – H. BUSCHE, Die interpretierende Kraft der Aisthesis – Wahrheit und Irrtum der Wahrnehmung bei Aristoteles, in: Interpretationen der Wahrheit, hg. von G. Figal, Tübingen 2002, 112–142. – S. EVERSON, Aristotle on Perception, Oxford 1997. – D. MODRAK, Aristotle. The Power of Perception, Chicago 1987. – W. WELSCH, Aisthesis. Grundzüge und Perspektiven der Aristotelischen Sinneslehre, Stuttgart 1987.

*H. Busche*

**aithêr / Äther, Luft** (αἰθήρ; lat. *aether*) ist ein seit Homer belegtes Wort, das vom Verbum *aithô* (»anzünden«) abgeleitet ist und den (hellen) Himmel bezeichnet. Seit der pseudo-platonischen *Epinomis* 981c5 f. erscheint der *a.* als fünftes Element (→ *stoicheion*) neben den kanonischen vier Elementen, was wahrscheinlich eine Fortentwicklung der späteren Akademie ist. Ar. verwendet den Begriff *a.* mehrfach in seinen Referaten der Lehren des Anaxagoras (wo er »Feuer« bedeute: Cael. I 3, 270b24 f.; III 3, 302a31 ff.) und des Empedokles (wo er die »Luft« bezeichne: An. I 2, 404b13 ff. = DK 31 B 109).

In seiner eigenen Kosmologie postuliert Ar. zusätzlich zu den vier irdischen Elementen Erde (→ *gê*), Wasser (→ *hydôr*), Feuer (→ *pyr*), Luft (→ *aêr*) ein fünftes himmlisches Element bzw. einen »ersten Körper«, aus dem die Himmelskörper bestehen und der sich in immerwährender Kreisbewegung (→ *kyklophoria*) befindet (Cael. I 2 f.); die traditionelle Bezeichnung dafür sei etymologisch abgeleitet von seiner ewigen Be-

wegung (*aei thein*, Cael. I 3, 270b20 ff.). Ar. selbst verwendet das Wort sehr selten; erst in der späteren pseudo-aristotelischen Schrift *De mundo* wird *a.* häufiger für die äußerste Sphäre des Himmels und der Gestirne gebraucht (2, 392a5; vgl. 2, 392a30; 5, 396b27).

Schwer zu deuten ist die Überlegung in Gen. an. II 3, 736b29 ff.: Die Zeugungskraft im Samen beruht nicht auf gewöhnlicher Wärme, sondern auf einer göttlicheren Substanz (»Natur«), »die dem Sternenelement (= *a.*) analog ist«. Hier scheint der alte Glaube an Gestirnsgötter eine Rolle zu spielen, ohne daß man im einzelnen sagen könnte, was diese Analogie wirklich bedeutet.

Nachwirkung: Der lat. Ausdruck *quinta essentia* für den *a.* gewann eine ganz eigenständige Bedeutung. *a.* als hypothetisches feinstes Element wurde bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts als Träger von Licht- und Radiowellen postuliert.

*Lit.:* J. ALTHOFF, Das Konzept der generativen Wärme bei Aristoteles, in: Hermes 120 (1992), 181–193. – P. MORAUX, Art. »Quinta essentia«, in: RE, Bd. 24, 1171–1263.

*J. Althoff*

**aitia / Ursache** (αἰτία; lat. *causa*; Adj.: *aition* / schuldig, verursachend; substantiviert: das Verursachende) ist für Ar. dasjenige, was man in informativen Antworten auf »Warum«-Fragen anführt. Daher kann er sagen, es sei die Anzahl der Arten von U.n »dieselbe Anzahl wie die der Bedeutungen, die die Frage nach dem Warum anzunehmen vermag« (Phys. II 7, 198a14–16). Tatsächlich unterscheidet Ar. (wenigstens) vier Arten von U.n.

(1) Die später (etwa bei Thomas von Aquin) so genannte *causa efficiens*, *causa agens* oder Bewegursache wird als etwas bestimmt, das man angibt, wenn man die Frage beantwortet, was als erstes bewegte, den ursprünglichen Anstoß zur Bewegung oder Veränderung gab: »das (jeweilige) erste Bewegende« (Met. VII 17, 1041a30; vgl. Phys. II 3, 194b29 f.). Beispielsweise gilt als U. »vom ›Hausbauen‹ [genauer: vom Gebautwerden eines im Bau befindlichen Hauses] der Baumeister oder bau-

ende Baumeister« (Met. V 2, 1014a9). Nur selten allerdings läßt sich Ar. so verstehen, daß er bei der Bewegursache – gegenwärtigen Auffassungen insoweit nahe kommend – einen Vorgang im Sinn hat, wie es hier der Rede vom bauenden Baumeister entspricht. In der Regel betrachtet er das jeweilige aktivierende Individuum als U., etwa den Menschen, der baut (als U. dafür, daß sich Steine und andere Materialien zu einem Haus fügen), oder den Vater (als U. des von ihm gezeugten Kindes, vgl. Phys. II 3, 194b30 f.).

(2) Die stoffliche oder im Lateinischen als *causa materialis* bezeichnete U. wird bestimmt als dasjenige, »aus welchem als in ihm Enthaltenen etwas wird« (Phys. II 3, 194b24). So soll z. B. das Silber, aus dem eine gegebene Schale gefertigt ist, eine von deren U.n sein. Wie die entsprechende »Warum«-Frage lauten soll, ist nicht völlig klar. Immerhin kann man sich die Entscheidung des Ar., auch das jeweils zugrundeliegende Material als U. gelten zu lassen, vor dem Hintergrund gegenwärtiger, konditionaler Kausalanalysen ein Stück weit dadurch plausibel machen, daß man sagt: So wie ein Ereignis mitunter dann als U. eines anderen Ereignisses angesehen wird, wenn es dieses nicht gegeben hätte, wäre jenes nicht eingetreten, so wäre auch eine bestimmte Schale nicht vorhanden, gäbe es nicht das Material, aus dem sie besteht.

Aus Met. V 2, 1013b20 f. geht hervor, daß Ar. auch Aussagen als Materialursachen des von ihnen logisch Implizierten betrachtet: »Die Voraussetzungen für die Schlüsse sind U.n als das, ›woraus‹ etwas ist.«

(3) Beispiel einer »Warum«-Frage, die sich aus der Sicht des Ar. auf die Formursache (*causa formalis*) richtet, ist die mit Blick auf eine bestimmte Menge von verarbeiteten Baumaterialien gestellt zu denkende Frage: »[…] weshalb ist dies, z. B. Ziegel und Steine, ein Haus?« (Met. VII 17, 1041a26 f.). Vermutlich stellt Ar. sich eine Antwort vor, in der zur Sprache gebracht wird, daß die betreffenden Materialien auf eine bestimmte Weise sinnvoll angeordnet sind, so nämlich, daß das resultierende Ganze in effektiver Weise die Zwecke erfüllt, derentwegen Menschen gewöhnlich Häuser errichten und

die man auch im einzelnen darlegen könnte. Damit wäre die Form (→ *eidos*) oder das Wesen (→ *ousia*) von Häusern angeführt (vgl. Phys. II 3, 194b26–29).

(4) Die U., welche dasjenige darstellt, dessentwegen etwas geschieht oder da ist (*causa finalis*), erläutert Ar. am Beispiel der körperlichen Bewegung, die sich jemand in der Absicht verschafft, etwas für seine Gesundheit zu tun: U. sei ferner etwas »in dem Sinne von Endzweck, dieser aber ist dasjenige, um dessentwillen etwas ist, wie z. B. die U. des Spazierengehens die Gesundheit ist, denn auf die Frage: warum geht er spazieren? antworten wir: damit er gesund bleibe, und indem wir dies sagen, glauben wir die U. angegeben zu haben« (Phys. II 3, 194b32).

Als Relata der Kausalbeziehung nimmt man heute gewöhnlich Vorgänge, Ereignisse oder Sachverhalte an. Die Auffassungsweise des Ar. weicht hiervon einerseits oft ab, andererseits stößt man auch auf Feststellungen wie: »Man untersucht aber das Warum immer so, daß man fragt, warum etwas einem anderen zukommt« (Met. VII 17, 1041a10 f.) – als Explananda und Wirkungen sind hiernach offenbar Sachverhalte von Subjekt-Prädikat-Struktur vorgesehen.

Die Frage des zeitlichen Verhältnisses, in dem die Glieder der Kausalbeziehung zueinander stehen, erfährt auf der Basis der Vier-U.n-Lehre erwartungsgemäß eine entsprechend differenzierte Beantwortung: »Dasjenige nun, was bewegende U.n sind, besteht schon vorweg. Dasjenige aber, was als Formbegriff U. ist, besteht zugleich. […] die Gestalt (→ *schêma*) der ehernen Kugel und die eherne Kugel selbst bestehen zugleich« (Met. XII 3, 1070a21–24).

Auch den Widerspruch zwischen An. post. II 16, 98b16 f.: »Nichts (kann sich) gegenseitig U. sein – denn die U. ist früher als ihr Verursachtes« auf der einen Seite und Phys. II 3, 195a8 f.: »einiges auch ist wechselseitig voneinander die U.« auf der anderen Seite kann Ar. dadurch auflösen, daß er ihn vor dem Hintergrund seiner Differenzierung zwischen verschiedenen Typen von U.n verständlich macht. Daß es beispielsweise einem gut geht und daß er hart arbeitet, soll wech-

selweise voneinander U. sein können – aber nur in dem Sinne, daß das Wohlergehen Zweckursache der Arbeit und die Arbeit Bewegursache des Wohlstandes ist (vgl. Phys. II 3, 195a10 f.; Met. V 2, 1013b9 f.).

Verbleibt man innerhalb *einer* Kategorie von U., so läuft der Anspruch, daß die Kausalbeziehung asymmetrisch sei (»die U. ist früher als ihr Verursachtes« – was durchaus nicht nur im temporalen Sinn aufzufassen ist), u. a. auf die Unterscheidung zwischen U. und Symptom hinaus. Ist ein Zustand U. eines anderen Zustandes, anhand dessen man etwa das Vorliegen des ersteren erkennen kann, so ist letzterer nicht auch U. des ersteren, sondern höchstens dessen Symptom.

Aus der Vier-U.n-Lehre zieht Ar. erwartungsgemäß auch die Konsequenz, daß ein und dasselbe mehrere U.n haben könne: »So ist z. B. von der Bildsäule sowohl die Bildnerkunst als auch das Erz U.« (Met. V 2, 1013b5–7) – das eine offenbar als Beweg-, das andere als Materialursache. Darüber hinaus ist er sich darüber im klaren, daß auch bei Beschränkung auf einen einzigen Ursachentyp wie etwa den der Bewegursache sich für dasselbe viele U.n angeben lassen, indem man z. B. die Glieder der Bewegung vermittelnden Kausalkette unterschiedlich weit in die Vergangenheit zurückverfolgt (Gen. corr. I 7, 324a26–30).

Die scheinbar im Widerspruch zur neuzeitlichen Regularitätsauffassung von Kausalität (wonach gleiche U.n gleiche Wirkungen haben) stehende Behauptung des Ar., es könne dasselbe U. von Entgegengesetztem sein (Phys. II 3, 195a11 f.), hängt mit der Möglichkeit zusammen, U.n sprachlich unvollständig zu kennzeichnen. Genaugenommen mag z. B. der Sachverhalt, daß sich ein Steuermann sachgerecht um sein Schiff kümmert, U. für die sichere Fahrt des Schiffes sein, hingegen der Sachverhalt, daß der Steuermann dies unterläßt, U. für ein Verunglücken des Schiffes; redet man nun weniger genau, so kann man dasselbe – den Steuermann – sowohl als U. für sichere Fahrt wie für ein Verunglücken hinstellen.

Die Fälle, in denen Ar. von »akzidentellen U.n« spricht (Phys. II 5, 196b24–29), lassen sich ebenfalls als Fälle analysie-

ren, in denen zwar auf die richtigen U.n verwiesen wird, diese aber in gewisser Hinsicht auf unzweckmäßige Weise sprachlich gekennzeichnet werden.

Ursachenkenntnis hat für Ar. einen hohen epistemischen Wert: »Zu wissen glauben (wir), wann immer wir die U. wissen […]« (An. post. II 11, 94a20). Entsprechende Kenntnisse versetzen uns in die Lage, Erklärungen für Erklärungsbedürftiges vorzubringen. Diese Erklärungen nehmen aus der Sicht des Ar. syllogistische Form an, wobei die U. jeweils durch den Mittel-Begriff (→ *meson*) gegeben werde (An. post. II 11, 94a35 f.).

Den »alten Naturforschern« wirft Ar. vor, sie hätten lediglich Stoff- und Bewegursache berücksichtigt (Gen. an. V 1, 778b7–10). Die Platoniker kritisiert er für deren aus seiner Sicht allein auf Form- und Stoffursache eingeengte Perspektive – wobei Ar. die Stoffursache, mit Blick auf Platons sogenannte »ungeschriebene Lehre«, z. B. da involviert sieht, wo die Platoniker von den Ideen annehmen, diese würden durch Formung der »Zweiheit« (als der Materie) konstituiert (Met. I 6, 988a7–14; vgl. Gen. corr. II 9, 335b18–21).

*Lit.:* D. J. ALLAN, Causality Ancient and Modern, in: PAS 39 suppl. (1965), 1–18. – W. DETEL, Aristoteles. Analytica posteriora, übers. und erl., Berlin 1993 (zu An. post. II 11). – D. FREDE, Accidental Causes in Aristotle, in: Synthese 92 (1992), 39–62. – A. GOTTHELF, Aristotle's Conception of Final Causality, in: Philosophical Issues in Aristotle's Biology, hg. von A. GOTTHELF/J. G. LENNOX, Cambridge 1987, 204–242. – W. KULLMANN, Different Concepts of the Final Cause in Aristotle, in: Aristotle on Nature and Living Things. Philosophical and Historical Studies, hg. von A. GOTTHELF, Pittsburgh 1985, 169–176. – D. SULLIVAN, The Function of Formal Causes, in: NSchol 56 (1982), 490–499. – W. WIELAND, Die aristotelische Physik, Göttingen $^{3}$1992 ($^{1}$1962).

*U. Nortmann*

**akoê / Gehör** (ἀκοή; lat. *auditus*). Als Teile des menschlichen Ohres kennt Ar. außen die nicht näher bezeichnete Ohrmuschel und das Ohrläppchen (*lobos*: Hist. an. I 11, 492a15–28), innen das Trommelfell (*mêninx*: Gen. an. V 2, 781a18–20), die

Schnecke (*strombos*), einen gefäßförmigen Knochen, d. h. wohl einen Teil der Paukenhöhle, sowie einen Kanal zum Nasenrachen, d. h. die Ohrtrompete (Hist. an. I 11, 492a20). Den Hörvorgang vergleicht Ar. mit der Schallreflexion des Echos (An. II 8, 419b19–27): Der Schlag zweier fester Objekte gegeneinander versetzt die Luft ringsum in Bewegung, und diese Bewegung, die sich bis zum Hörorgan (*a.*) fortsetzt, erschüttert unten im Ohrinneren die Luft, die sich in dem hohlen gefäßförmigen Knochen befindet und die selbst unbeweglich ist, um alle Bewegungen der äußeren Luft wahrnehmen zu können (420a9–15). Der Sinneseindruck wird dann zum Herzen (→ *kardia*), dem Ort der Wahrnehmung, weitergeleitet. Dies geschieht über Äderchen, die vom Herzen ausgehen und auf ihrem Weg zum Gehirn mit den luftgefüllten Kanälen des Hörorgans in Berührung kommen (Gen. an. II 6, 744a2–5). Auch der Ton, den das Sprechen einer anderen Person erzeugt, pflanzt sich über das G. zum Herzen fort; so wird es erst möglich, die Worte eines anderen zu verstehen und nachzusprechen (V 2, 781a26–30). Wie gut oder schlecht man hört, hängt von der Reinheit des Hörorgans und insbesondere des Trommelfells ab (781a18–20), das die zum Hören notwendige Luft im Innenohr festhält (An. II 8, 420a13). Zum guten Hören auf weite Distanzen hin sind lange Ohren mit einem langen Kanal und eine lange Schnecke von Vorteil (Gen. an. V 2, 781b6–16).

*Lit.:* C. OSER-GROTE, Aristoteles und das Corpus Hippocraticum. Die Anatomie und Physiologie des Menschen, Stuttgart 2004. – H. WERNER, Antike Ohranatomie und Gehörphysiologie, in: SAGM 18 (1926), 151–171.

*C. Oser-Grote*

**akolouthein / folgen** (ἀκολουθεῖν; lat. *consequi*) ist ein Terminus, der bei Ar. gelegentlich in normalsprachlicher Verwendungsweise auftritt (in der er soviel meint wie »nachfolgen« oder »Folge leisten«, z. B. Part. an. IV 13, 696b30) und ansonsten in drei spezifisch philosophischen Bedeutungen begegnet:

*a.* meint (1) das F. der Wirkung auf die Ursache (→ *aitia*) – der Zustand des Wissens folgt, hier auch zeitlich, dem Vorgang des Lernens (Rhet. I 6, 1362a29–31) –, auch das F. auf die finale Ursache: Das Werden folgt dem Sein und ist dessentwegen (Gen. an. V 1, 778b6 f.). Allgemeiner handelt es sich um die Beziehung dessen, was von Bedingungen abhängt, zu diesen Bedingungen, insbesondere um (2) die logische Beziehung der Konklusion zu den Prämissen, aus denen sie folgt. Nach Met. V 6, 1016b35 f. folgt z. B. die Aussage, daß Individuen i und j derselben Art (→ *eidos*) angehören, darauf, daß i mit j (numerisch) identisch ist. Einige Kontexte (wie Int. 10, 20a20–23; 12, 21b35 f.; 13, 21a32–37) geben allerdings Anlaß zu Mutmaßungen darüber, ob in diesen die durch *a.* bezeichnete logische Beziehung nicht auch die der Kompatibilität oder die der Äquivalenz sein könnte. Schließlich gehört (3) die Beziehung zwischen einer Eigenschaft und deren Träger, häufiger durch »zukommen« (→ *hyparchein*) benannt, zum Bedeutungsspektrum (An. pr. I 4, 26b5 f.; I 27, 43b4).

*Lit.:* J. HINTIKKA, Time and Necessity. Studies in Aristotle's Theory of Modality, Oxford ²1975 (Kap. III). – H. WEIDEMANN, Aristoteles. Peri hermeneias, übers. und erl., Berlin 1994 (zu Int. 12 und 13).

*U. Nortmann*

**akôn / unfreiwillig**: s. hekôn

**akra / Außenbegriffe**: s. horos

**akrasia / Unbeherrschtheit, Willensschwäche, Handeln wider besseres Wissen** (ἀκρασία; lat. *incontinentia*) betrifft laut EN VII 1 einen Typ Mensch, der anders als ein schlechter Mensch zwar gute Handlungsprinzipien hat und weiß, welche Handlungen (→ *praxis*) richtig und welche falsch sind, diesem Wissen jedoch, anders als ein beherrschter oder ein guter Mensch, entgegen handelt. Ein beherrschter Mensch spürt die bedenkliche Versuchung, handelt jedoch trotzdem richtig. Ein guter Mensch dagegen verspürt gar nicht die Versuchung, die den Akratiker dazu bringt, seinem eigenen richtigen Urteil

entgegen zu handeln. Der Akratiker ist zwar kein schlechter Mensch, handelt aber wie ein solcher (1151a10 f.).

Dieses Phänomen wird von Ar. im Anschluß an Sokrates' paradoxe Leugnung der Existenz von *a.* diskutiert. Sokrates bestreitet in Platons *Protagoras*, daß man überhaupt gegen das eigene Urteil handeln könne, denn man handle immer im Einklang mit dem eigenen Urteil. Deshalb könne jemand, der falsch handelt, nicht wissen, was richtig ist; denn Wissen kann nicht eben einmal verloren gehen. Wer das Falsche tut, handelt also aus Unwissen (Prot. 352c; vgl. EN VII 3, 1145b23–27). Bei Ar. dagegen ist für das Handeln nicht nur das Urteil entscheidend. Er erklärt *a.* mit einem Verweis darauf, daß das Urteil, etwas sei lustversprechend, einem entgegengesetzten Urteil, was zu tun gut sei, widersprechen kann. Es gibt Menschen, die in sich gespalten sind, weil sie zwei verschiedene Handlungen auf unterschiedliche Art attraktiv finden: eine Handlung, weil sie gut ist, die andere, weil sie Lust verspricht. Sie entscheiden sich unter dem Einfluß der Begierde (→ *epithymia*) für den Lustgewinn und handeln damit gegen ihre eigenen guten Prinzipien. Ar. macht bei der Erklärung dieses Prozesses Gebrauch von seinem Modell des »praktischen Syllogismus« (→ *syllogismos*), dem zufolge eine Handlung erfolgt, wenn ein konkretes Handlungsmerkmal – z. B. das Süße an einer Speise – unter einen allgemeinen Obersatz – etwa: alles Süße sei zu kosten – subsumiert wird. Die für eine Handlung entscheidende konkrete Information, daß dies oder jenes zu tun gut oder richtig wäre, ist unter dem Einfluß der – im Beispiel aufs Süße gerichteten – Begierde entweder gar nicht vorhanden oder wird zeitweilig unterdrückt (EN VII 5, 1147a7; b10–12). Vermutlich liegt im ersten Fall »Impulsivität« (*propeteia*), im zweiten eigentlich »Willensschwäche« (*astheneia*) vor. Beides sind Formen von *a.* (VII 8, 1150b19–22). Beim Handeln wider besseres Wissen wird also nach Ar. das allgemeine Wissen (→ *epistêmê*) davon, was gut ist, nicht berührt, es bleibt jedoch potentiell, weil der Handelnde mangels konkreter Information daraus nicht den richtigen praktischen Schluß zieht.

Sokrates hat insofern recht, als das Wissen allgemeiner Wahrheiten keinen Schaden nimmt, obwohl es potentiell bleibt und die falsche Handlung ausgeführt wird (VII 5, 1147b13–17). Das Unwissen des Akratikers ist für Ar. allerdings ein Nebenprodukt des Phänomens *a.*, nicht wie für Sokrates der Grund der falschen Handlung.

Da *a.* explizit den Bereich körperlichen Genusses betrifft – nur in abgeleiteter Bedeutung auch Zorn, Ehre und materiellen Gewinn (VII 2, 1145b20) – und Impulsivität unter den allgemeinen Begriff *a.* fällt, ist das Phänomen nicht pauschal mit dem der »Willensschwäche« zu identifizieren. Darüber hinaus mag es Formen von »Willensschwäche« geben, die für Ar. nicht »akratisch« wären, weil der Handelnde kein allgemeines praktisches Wissen besitzt. Es ist umstritten, inwiefern sich für Ar. der Akteur beim Handeln der Falschheit seines Tuns bewußt sein kann. Manchmal scheint es, als sei sein Bewußtsein während der Handlung getrübt wie das von Schlafenden, Betrunkenen und Verrückten, und er mache sich sein Handeln erst im nachhinein klar. Auch ob dies eine adäquate Rekonstruktion dessen ist, was sich beim Handeln gegen besseres Wissen im Menschen tatsächlich abspielt, ist umstritten.

*Lit.:* S. BROADIE, Ethics with Aristotle, New York/Oxford 1991, Kap. 5. – D. CHARLES, Aristotle's Philosophy of Action, London 1984. – D. DAVIDSON, How is Weakness of Will Possible?, in: DERS., Essays on Actions and Events, Oxford 1980, 21–42. – J. GOSLING, Weakness of the Will, London 1990. – A. KENNY, The Practical Syllogism and Incontinence, in: Phronesis 11 (1966), 163–184. – A. W. PRICE, Mental Conflict, London 1995. – J. TIMMERMANN, Impulsivität und Schwäche, in: ZphF 54 (2000), 47–66.

*J. Timmermann*

**akribeia / Genauigkeit** (ἀκρίβεια; lat. ursprünglich *diligentia*; *subtilitas*). Die Ursprünge des Wortes liegen im Dunkeln. Das Wort *a.* steht womöglich mit *akis* (spitzer Gegenstand) und *akron* (Spitze) im Zusammenhang und entstammt dem Bereich der Kunstkritik. (Burnet dagegen vermutet, es bezeichne die Abwesenheit eines *kribos*, dessen Bedeutung uns allerdings unbekannt sei.) Das Gegenteil ist die Ausführung

»im Umriß« (→ *typô*) wie etwa der Umriß einer Figur oder eines Körpers. Eine kanonische lateinische Entsprechung des philosophischen Terminus technicus gibt es nicht.

Die Bedingungen philosophischer G. beschreibt Ar. in An. post. I 27. Dort heißt es, eine Wissenschaft (→ *epistêmê*) sei genauer als eine andere, wenn sie (1) sich mit den Tatsachen und den Gründen (vgl. → *hoti*) beschäftige, nicht beide getrennt behandle; (2) sei auch die Wissenschaft von der abstrakteren Sache genauer als die von der weniger abstrakten, etwa die der Arithmetik (→ *arithmêtikê*) genauer als die der Harmonielehre; (3) sei die Wissenschaft genauer, die mit weniger grundlegenden Elementen auskomme, zum Beispiel die Arithmetik im Gegensatz zur Geometrie (→ *geômetria*), die zusätzliche Elemente benötige (87a31–37). In Met. I 2, 982a26 sagt Ar., die genaueste Wissenschaft sei diejenige, die sich mit den ersten Prinzipien (*ta prôta*) befasse, und je weniger Prinzipien eine Wissenschaft benötige, desto genauer sei sie. Voraussetzungsarmut ist somit ein Kennzeichen der *a.*

Daß verschiedene Wissenschaften sich im Hinblick auf ihre *a.* unterscheiden, wird vor allem für den Bereich der Ethik diskutiert. In EN I 1 beschreibt Ar. die Grenzen der Deutlichkeit, die der Gegenstand der Untersuchung zuläßt. Denn G. sei ebensowenig in allen wissenschaftlichen Disziplinen gleichermaßen zu erwarten wie in allen Künsten. Gute und gerechte Handlungen, die Gegenstände der Ethik, seien Schwankungen unterworfen, so daß man sie für bloße Konventionen halten könnte. Deshalb müsse man sich damit begnügen, von diesen Dingen im groben Umriß zu sprechen, und die Schlüsse besäßen nur im großen und ganzen Geltung (→ *hôs epi to poly*), wie die Prämissen. Es sei das Kennzeichen eines gebildeten Menschen, in jedem Bereich nur so viel *a.* zu verlangen, wie es die Natur des Gegenstandes zulasse. Es sei ebenso töricht, von einem Mathematiker bloße Überzeugungsversuche zu verlangen wie von einem Rhetoriker harte Beweise (1094b11–27; vgl. I 7, 1098a21–32). Entsprechend gehören ethische Fragen in den Bereich abwägender Überlegung, genaue und in sich geschlossene Wissenschaften dagegen nicht (III 5, 1112b1).

Es ist somit (4) ein Kriterium für *a.*, daß eine Wissenschaft weniger genau ist, wenn ihre Sätze nur *hôs epi to poly* gelten und nicht streng allgemein sind. Ob Ar.' Schluß von den Schwankungen der Meinungen (→ *doxa*) über ethische Dinge und der Unbeständigkeit der Meinungen auf die Unsicherheit der Ergebnisse allerdings berechtigt ist, scheint fraglich. Soll nicht philosophische Reflexion das klar und genau herausstellen, was an den Meinungen richtig ist? Ist dies nicht auch der Anspruch der Aristotelischen Ethik, etwa der Mesoteslehre (vgl. → *meson*)?

Die genaueste Wissenschaft, so heißt es in EN VI 7, sei die Weisheit (→ *sophia*), weil sie die obersten Prinzipien zum Gegenstand habe (1141a16–17). Daraus ergibt sich (5) die Bedingung, daß eine Wissenschaft genauer ist als eine andere, wenn ihre Prämissen den ersten Prinzipien näher sind (vgl. An. post. I 24).

Wie diese Charakterisierungen zeigen, wird *a.* mit »G.« nur unzureichend übersetzt. Nach Barnes handelt sich um eines von den Lieblingswörtern des Ar., das allgemein für epistemische Qualität stehe, etwa Sicherheit, gedankliche Strenge oder Präzision, je nach Zusammenhang. Deshalb definiert die *a.* einer Wissenschaft ihren Rang im System der Wissenschaften.

*Lit.:* J. BARNES, Aristotle. Posterior Analytics, Oxford 1975, ²1993, ad. loc. – S. BROADIE, Ethics with Aristotle, New York/Oxford 1991, Kap. 1. – J. BURNET, The Ethics of Aristotle, hg. und erl., London 1900. – W. DETEL, Aristoteles. Analytica posteriora, übers. und erl., Berlin 1993.

*J. Timmermann*

**alêtheia / Wahrheit** (ἀλήθεια; lat. *veritas*; Adj.: *alêthês* / wahr) und Falschheit erklärt Ar. bündig wie folgt: »Zu sagen nämlich, das Seiende sei nicht oder das Nicht-Seiende sei, ist falsch, dagegen zu sagen, das Seiende sei und das Nicht-Seiende sei nicht, ist wahr« (Met. IV 7, 1011b26 f.). Das Seiende (→ *on*) wird hier veritativ, im Sinn des Der-Fall-Seienden verstanden; und dies ist der primäre Sinn von »seiend« (*to kyriôtata on*: IX 10, 1051b1). Dementsprechend dient W. im Aristote-

lischen »Begriffslexikon«, dem fünften Buch der *Metaphysik*, dazu, unter den Weisen, in denen das Seiende ausgesagt wird, die veritative Aussageweise zu bestimmen (V 7, 1017a31). Das Nichtseiende im veritativen Sinn ist das Falsche (dem Ar. einen eigenen »Lexikoneintrag« gewährt, V 29). Der Ort der W. und Falschheit, somit der Zweiwertigkeit, ist der apophantische (»aufzeigende«, im Unterschied zum bittenden, fragenden usw.) → *logos* (Int. 4, 17a1), d. h. die Aussage. Sie enthält stets eine Verbindung (→ *synthesis*) von Denkinhalten (An. III 6, 430a27 f.). Diese synthetische Struktur ermöglicht (wie Platon im *Sophistes* gezeigt hat) den Irrtum und begründet die Zweiwertigkeit des diskursiven Denkens (der → *dianoia*), d. h. den Gegensatz von wahr und falsch bzw. von Bejahung und Verneinung (→ *apophasis*; vgl. Cat. 4, 2a4–10). Insofern kann Ar. von der W. (im Verhältnis zur Falschheit) sagen, sie liege »bei den Dingen durch Zusammensetzung und Trennung vor, so daß der die W. sagt, der vom Getrennten urteilt, es sei getrennt, von dem Zusammengesetzten, es sei zusammengesetzt, der dagegen im Irrtum ist, welcher anders (→ *enantion*/konträr entgegengesetzt) denkt, als die Dinge sich verhalten« (Met. IX 10, 1051b2–5).

Dennoch findet sich das Wahre und das Falsche qua Verbindung bzw. Trennung (→ *dihairesis*), obschon »bei« (*epi*) den Dingen oder Sachen (→ *pragma*), gleichwohl nicht »in« (*en*) den Sachen, sondern nur im Verstand (Met. VI 4, 1027b25–27; b29–31). Die Sachen sind, unbeschadet des Primates des veritativen Seins, keine Tatsachen, sondern einzelne Substanzen (→ *ousia*), auf die wir uns an der Subjektstelle unserer singulären Aussagen beziehen. D. h. der gedanklichen Verbindung, die im Satz verlautbart wird (»Sokrates ist gebildet«), entspricht keine reale Verbindung selbständiger Seiender (Sokrates und Bildung) zu einem Komplex, sondern die einfache Einheit einer Substanz (Sokrates, der gebildet ist). In seiner prädikativen Gliederung schlägt das Der-Fall-Sein ganz dem einen Glied, dem logischen Subjekt, zu Buche.

Für Prädikationen wesentlicher Bestimmungen – in denen wir aussagen, was an sich (→ *kath' hauto*) der Fall ist – mag das

unmittelbar einleuchten; denn wenn etwa von Sokrates sein Menschsein oder sein wesentliches Vernünftigsein prädiziert wird, so wird über das An-sich-Sein des Sokrates nicht hinausgegangen: Sokrates' Sein ist sein Menschsein und ist – oder schließt ein – sein Vernünftigsein. Für akzidentelle (→ *symbebêkos*) Prädikationen, in denen mit Bezug auf ein zugrundeliegendes Seiendes das Zufallen eines vermeintlich weiteren Seienden behauptet wird, ist hingegen schwerer einzusehen, daß kein realer Komplex, z. B. aus dem Sein des Sokrates und seinem persönlichen Gebildetsein, vorliegt, sondern nur das Sein des (zufällig gebildeten) Sokrates. Es ist die Aufgabe der Aristotelischen Akzidentienlehre, dies verständlich zu machen. Sein kommt einem Akzidens nicht zu, sofern es für sich erwogen wird, sondern nur in seiner Beziehung auf die Substanz, nur in seinem Hinzutreten (»Akzidieren«) zu dieser. Deswegen kann Ar. die starke These vertreten, daß, wer nach dem Wahr- bzw. Der-Fall-Seienden (dem *on* im primären Sinn) fragt, ohne Verlust an Allgemeinheit nach dem Substanzsein (der → *ousia*) fragen kann und muß (Met. VII 1, 1028b2–4).

Ar. faßt die Aussage-W. realistisch auf: »Nicht darum nämlich, weil unser Urteil, du seiest weiß, wahr ist, bist du weiß, sondern, weil du weiß bist, sagen wir die W., indem wir dies behaupten« (Met. IX 10, 1051b6–9; vgl. Cat. 12, 14b13–22). Wenn aber demzufolge nichts an meinem Fürwahrhalten – keine Eigenschaft meiner Meinung – gewährleisten kann, daß es sich so verhält, wie ich meine, dann muß in meinem Meinen und Aussagen stets die Möglichkeit des Irrtums vorgesehen sein, und dann müssen meine Meinungen die synthetische Struktur der Aussage besitzen. Nun rechnet Ar. (anders als später Kant) unterhalb der Aussageebene mit asynthetischen, einfachen Erkenntnissen, und zwar sowohl mit einfachen sinnlichen Wahrnehmungen (→ *aisthêsis*), in denen ein Sinn das ihm Eigentümliche (→ *idion*), etwa der Gesichtssinn die Farbe, erkennt (An. II 6), als auch mit intelligiblen Erkenntnissen, in denen der Geist (→ *nous*) oder die Vernunft (*noêsis*) einfache Wesenheiten intellektuell anschaut (An. III 6, 430a26 f.; 430b27–29; Met. IX 10, 1051b17–1052a4). Mit der syntheti-

schen Struktur entfallen aber zugleich Zweiwertigkeit und Irrtumsmöglichkeit: Das intelligible Einfache kann im nicht-diskursiven, anschauenden Denken (wie das sensible Einfache in der Sinneswahrnehmung) nur berührt und irrtumsimmun erfaßt werden oder aber völlig verborgen bleiben. Hier ist die W. schlicht das denkende Erfassen des Einfachen bzw., in Heideggers Übersetzung von *a.*, die »Unverborgenheit« des Einfachen für die Vernunft. Das Falsche aber gibt es hier nicht, auch keine Täuschung, sondern als Entzug (→ *sterêsis*) der W. nur die Unwissenheit (vgl. Met. IX 10, 1052a1 f.).

Sachlich motiviert ist der Rückgang auf einfache Gegebenheiten durch den wahrheitstheoretischen Realismus, der sonst zur Skepsis einlädt: Wie soll mein irrtumsanfälliges diskursives Denken je in verläßlichen Kontakt mit der Realität, seinem Gegenüber, kommen können? Ar. stellt diese skeptische Frage nicht, aber seine Theorie der W. enthält eine Antwort. Der wahrheitstheoretische Realismus muß durch einen erkenntnistheoretischen Realismus ergänzt werden, dem zufolge wir immer schon W. besitzen und sagen (im Griechischen gibt es dafür das Verb *alêtheuein*) bzw. dem zufolge die Sachen uns unverborgen sind. Dazu bedarf es eines Berührungspunktes von anschauendem und diskursivem Denken, an dem letzteres mit der unverborgenen Realität vermittelt wird. Einen solchen Punkt bildet das → *eidos* (die Wesensform) einer jeweiligen Substanz, das einerseits denkend angeschaut und andererseits in einer Wesensaussage, der Definition (→ *horismos*) der betreffenden Substanz, als deren wesentliches Sein (ihr → *ti ên einai*) logisch entfaltet werden kann. In gewissem Sinne gibt es daher von jeglichem jeweils nur einen → *logos*, den des wesentlichen Seins (vgl. Met. V 29, 1024b29) – nur eine Aussage nämlich, die unbeschadet ihrer Aussageform vom anschauenden Denken die Irrtumsimmunität erbt, weil sie »nicht etwas über etwas« (An. III 6, 430b28 f.), sondern einfachhin etwas, das Wesen der betreffenden Sache, aussagt. Dies ist deswegen möglich, weil dabei von einem bloß virtuell, als intelligibler Stoff (→ *hylê*: Met. VIII 6, 1045a20–35) Zugrundeliegenden, nämlich einer Gattung (→ *genos*), ein spezi-

fischer Unterschied (→ *diaphora*) prädiziert wird: »Das (zu definierende) Lebewesen ist vernünftig«.

Das Erkennen und Besitzen der W. (*alêtheuein*) geschieht in → *technê* (handwerklicher Kunst), → *epistêmê* (Wissenschaft), → *phronêsis* (sittlicher Klugheit), → *sophia* (theoretischer Weisheit) und → *nous* (vernünftiger Einsicht) (EN VI 3, 1139b15–17). Da *alêtheuein* den sicheren Besitz der W. bezeichnet, fallen die → *hypolêpsis* (Annahme) und die → *doxa* (Meinung) aufgrund ihrer Irrtumsanfälligkeit als Weisen des *alêtheuein* aus (b17 f.), obwohl andererseits, wer etwas meint (*oietai*), unter günstigen Umständen auch die W. treffen kann.

Eine ethische Tugend (→ *aretê*) ist die *a.* im Sinne von Wahrhaftigkeit: die Mitte zwischen Prahlerei und (selbstverkleinernder) Ironie (→ *eirôneia*: EN IV 13; vgl. auch EN II 7, 1108a20–23). Das Werk (→ *ergon*) der sog. dianoetischen oder Verstandestugenden, die in EN VI behandelt werden, ist die *a.*, jetzt wieder im Sinne von W. (Unverborgenheit, wahrer Meinung) verstanden. Beiläufig redet Ar. auch von praktischer W. (EN VI 2, 1139a26); im allgemeinen aber gilt, daß das Ziel (→ *telos*) der Theorie die W., das der Praxis das Werk ist (Met. II 1, 993b20 f.; dort wird die Philosophie [→ *philosophia*] als Wissenschaft der W. bezeichnet).

Ar. denkt, zusammenfassend gesprochen, die W. als ein übergeordnetes Verhältnis von (1) verhältnisloser, ursprünglicher, das ganze Verhältnis übergreifender W. (Unverborgenheit) und (2) einem nachgeordneten Verhältnis von (2.1) W. und (2.2) Falschheit der Aussage. Daß in diesem Gefüge die Unverborgenheit, wenn auch nur vermittelt durch die Aussage-W., auf die Falschheit bezogen bleibt, erlaubt es, die realistische Auffassung der W. vom Bereich der Aussage auf den des Unverborgenen und irrtumsimmun Erfaßten zu übertragen. Zugleich ermöglicht die Unterscheidung der beiden Wahrheitssinne eine entsprechende Ausdifferenzierung des veritativen Seins, die es erklärt, daß letzterem einmal, in Met. IX 10, der Vorrang unter den Seinssinnen zuerkannt und an anderer Stelle, in Met. VI 4, 1027b29–34, die metaphysische Relevanz bestritten werden kann.

*Lit.:* M. HEIDEGGER, Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Gesamtausgabe, Bd. 31, Frankfurt a. M. 1982, bes. 73–109. – E. TUGENDHAT, Der Wahrheitsbegriff bei Aristoteles, in: DERS., Philosophische Aufsätze, Frankfurt a. M. 1992, 251–260.

*A. F. Koch*

**alloiôsis / Veränderung** (ἀλλοίωσις; lat. *alteratio*) ist eine V. der Qualität (*kata to poion, kata to pathos*: Met. XII 2, 1069b12; Phys. III 1; Gen. corr. I 4) und damit eine Untergruppe der als Bewegung (→ *kinêsis*) aufgefaßten V., die sich zwischen konträren Gegensätzen vollzieht (Gen. corr. I 4, 319b8 ff.). Damit nimmt Ar. in Absetzung von Platon, der in seiner späteren Klassifikation von Bewegung in den *Nomoi* (Leg. X 893b–894a) nur die Ortsbewegung (→ *phora*), nicht aber die *a.* nannte, vorplatonisches Gedankengut auf. Denn in Absetzung von den Atomisten, die qualitative V. mit der durch die Existenz eines leeren (→ *kenon*) Raumes möglichen Verdichtung und Verdünnung (→ *synkrisis*) begründeten, erklärt Ar. sie als eine V. zwischen konträren Gegensätzen an einem gleichbleibenden Substrat (→ *hypokeimenon*): »Im Substrat gibt es einen Faktor, der der Definition (*logos*) entspricht, und einen materiellen Faktor. Wenn die Veränderung im Bereich des definitorischen Faktors stattfindet, wird es ein Entstehen bzw. Vergehen sein, wenn sie aber im Bereich der Eigenschaften, also im akzidentellen Bereich stattfindet, handelt es sich um eine qualitative Veränderung« (Gen. corr. I 2, 317a23 ff.; vgl. auch Phys. IV 9, 217a20 ff.).

Die in Phys. VII 2–3 vertretene Auffassung, die dem in den anderen Kapiteln zugrundeliegenden Begriff von *a.* widerspricht, dürfte unaristotelisch sein (Manuwald 1971, 9 ff.).

*Lit.:* B. MANUWALD, Das Buch H der aristotelischen »Physik«. Eine Untersuchung zur Einheit und Echtheit, Meisenheim am Glan 1971. – G. R. MORROW, Qualitative Change in Aristotle's *Physics*, in: Naturphilosophie bei Aristoteles und Theophrast, hg. von I. DÜRING, Heidelberg 1969, 154–167. – J. E. SISKO, Material Alteration and Cognitive Activity in Aristotle's De anima, in: Phronesis 41 (1996), 138–157.

*S. Föllinger*

**amphibolia / Amphibolie, Doppeldeutigkeit** (ἀμφιβολία; lat.: *ambiguitas*) ist eine der Mehrdeutigkeiten, die auf dem sprachlichen Ausdruck (→ *lexis*) beruhen (Soph. el. 4, 165b26). Die *a.* ergibt sich aus der syntaktischen Struktur eines zusammengesetzten Ausdrucks (→ *logos*), der zwei unterschiedliche Deutungen zuläßt. So kann die Phrase »die Feinde laßt mich ergreifen« (166a6: *to boulesthai labein me tous polemious*) einerseits verstanden werden als Ausdruck des Wunschs, die Feinde zu ergreifen, und andererseits als Ausdruck des (unwahrscheinlichen) Wunschs, von den Feinden ergriffen zu werden, je nachdem, welches der beiden im Akkusativ stehenden Wörter die Subjektfunktion übernimmt. Ar. betrachtet die *a.* im Rahmen seiner Analyse sophistischer Fehlschlüsse (→ *paralogismos*). Auch in der Auslegung der Epen Homers lassen sich vermeintliche Widersprüche auflösen (→ *lysis*), indem man zeigt, daß sie auf einer – in der Dichtung legitimen – *a.* beruhen (vgl. Poet. 25, 1461a25; Homer, *Ilias* 10, 252).

*T. Wagner*

**anagôgê / Rückführung** (ἀναγωγή; lat. *reductio*; Verb: *anagein*). Unterminologisch bezeichnet *an-agôgê/an-agein* bei Ar. (1) ein räumliches Hinauf-Führen, z. B. Verdunsten von Wasser (Meteor. II 2, 355a15; II 3, 356b30), in See Stechen eines Schiffes (Hist. an. VIII 28, 606b12), Hinaufzeichnen einer Linie (Meteor. III 5, 376a1), (2) den Verweis an eine höhere Instanz (z. B. Gericht, Volk, seelisches Handlungsprinzip; Pol. II 8, 1267b39–41; IV 4, 1292a25; EN III 5, 1113a5 f.). Hieraus entwickelte zuerst Ar. die seither maßgebliche terminologische Bezeichnung der Grundaufgabe philosophischen Erkennens, d. h. der erklärenden R. des Komplexen auf das ursächlich Elementare (Met. I 3, 983a25 f.; Phys. I 1, 184a10–14). Dieses methodische Prinzip durchzieht bei Ar. alle Bereiche (Logik, Metaphysik, Physik, Biologie, Ethik). Die wichtigsten Anwendungen sind: (i) metaphysisch: R. aller seinskonstitutiven Gegensätze auf die je Kategorie primären (Substanz: identisch – verschieden, Quantität: gleich groß – ungleich groß, Qualität: ähnlich – unähnlich usw.) und dieser wieder-

um auf den Grundgegensatz → *hen* (Einheit) – *plêthos/polla* (Vielheit) bzw. *on* (seiend) – *mê on* (nicht seiend) (Met. IV 2, 1003b33–1004a1; b27–1005a5; X 4, 1055b27–29; XI 3, 1061a10–18); (ii) logisch: R. der Syllogistik auf die vollkommenen Syllogismen der ersten Figur (An. pr. I 7, 29b1–25; I 23, 40b17–20); (iii) physikalisch: R. der Phänomene auf vier Grundursachen (Form-, Ziel-, Bewegungs-, Material-; Phys. II 3, 194b16–195a3; Met. VI 3, 1027b14–16; Gen. an. V 1, 778a35–b2) oder partikulärer Bewegungsarten auf Grundformen (Phys. VII 2, 243a17 f.); (iv) methodisch: Erklärung von Unbekanntem durch Bekanntes mittels Analogie (→ *analogia*: Hist. an. I 16, 494b19–24; Met. III 4, 1001a13).

*Lit.:* H. BURKHARDT/R. KÖTTER, Art. »Reduktion«, in: HWPh, Bd. 8, Darmstadt 1992, 370–374. – H. HAPP, Hyle, Berlin/New York 1971, 421–430. – W. D. ROSS, Aristotle. Prior and Posterior Analytics, Oxford 1949, 481 ff.

*Ch. Pietsch*

**analogia / Analogie** (ἀναλογία; lat. *analogia*, *proportio*) bezeichnete als ursprünglich mathematischer Terminus die Entsprechung zwischen zwei je zweigliedrigen Zahlen- bzw. Größenverhältnissen (Archytas, DK 47 B 2; Euklid, Elem. V, Definition 5 f., 8–10). Entsprechend definiert Ar. *a.* als »Gleichheit von (Zahlen-)Verhältnissen in mindestens vier Gliedern« (EN V 6, 1131a31 f.; MM I 34, 1193b37 f.). Die beiden Zahlenverhältnisse können »getrennt« (*a. dihêrêmenê*), d. h. ohne gemeinsamen Terminus (a,b/c,d), oder sie können kontinuierlich sein (*synechês*: EN V 6, 1131a32–b3), d. h. derselbe Zahlenwert beschließt das erste Verhältnis und eröffnet das zweite (a, b/b, c). Von den drei Arten der *a.* (»arithmetisch« als Gleichheit von Differenzen, z. B. 10–6 = 6–2; »geometrisch« als Entsprechung von [Teilungs-]Verhältnissen, z. B. 2 : 4 = 8 : 16; »harmonisch« als Kombination aus Differenz- und Verhältnisgleichheit; vgl. Archytas, DK 47 B 2) ist philosophisch vor allem die geometrische bedeutsam, die Ar. als »Entsprechung des Verhältnisses vom Zweiten zum Ersten zu dem des Vierten zum Dritten« bestimmt, d. h. a : b = c : d (Poet. 21, 1457b16–

18; EN V 6, 1131a31–b3; MM I 34, 1193b37 f.). Die Konvertibilität der vier Zahlenwerte ermöglicht die Umformung zu a : c = b : d (EN V 6, 1131b5–12; An. post. I 5, 74a18).

Über die Mathematik hinaus spricht Ar. von *a.* überall dort, wo Entsprechungen in Struktur, Funktion bzw. Systemstelle bestehen: »wie das Gerade bei der Länge, so bei der Fläche das Ebene, vielleicht bei der Zahl das Ungerade, bei der Farbe das Weiße« (Met. XIV 6, 1093b19–21), oder: »die einen Lebewesen haben eine Lunge, die anderen nicht, sondern […] etwas anderes statt dessen; die einen haben Blut, die anderen das Entsprechende mit derselben Funktion« (Part. an. I 5, 645b6–10). Derartige Entsprechungen besitzen kein gemeinsames sachliches Maß (Gen. corr. II 6, 333a16–34), sind nicht Species eines umfassenden Genus (An. post. II 14, 98a20–23; Meteor. IV 9, 387b3; Part. an. I 4, 644a13 ff.), sondern bezeichnen eine auf Systemstellengleichheit beruhende Einheitsweise von sachlich Verschiedenem (Met. V 6, 1016b31–1017a3; V 9, 1018a12 f.). Durch diese Relationierung gleichrangiger Sachbereiche (An. pr. II 24, 69a13–19) ist die *a.* methodisch klar von der deduktiv beweisenden → *apodeixis* und der induktiven → *epagôgê* abgegrenzt. Am häufigsten bedient sich Ar. der *a.* in (1) Ethik und (2) Naturlehre, vor allem Biologie. Beispiele zu (1): Das Gute kann nur analog jeweiliges Handlungsziel sein (EN I 4, 1096b25–28); die distributive Gerechtigkeit teilt Ungleichen Ungleiches zu (geometrische *a.*), die »regelnde« Gerechtigkeit Gleichen und Ungleichen Gleiches (arithmetische *a.*: EN V 5, 1130b30 ff.; V 7, 1132b20; MM I 34, 1193a39–1196b3). Beispiele zu (2): Analog zueinander sind die Seinsprinzipien aller Dinge (Met. XII 5, 1071a3–35), die kategorial verschiedenen Seinsweisen (Met. XIV 6, 1093b18 f.), der Intellekt in der Seele und das Sehvermögen im Körper (EN I 4, 1096b28 f.), in unterschiedlichen Tiergattungen Knochen und Gräte, Nagel und Huf, Hand und Klaue, Feder und Schuppe (Hist. an. I 1, 486b17–22), im Verhältnis der Geschlechter männliches Sperma und weibliches Menstruationsblut (Gen. an. I 19, 727a2–4). Aber auch in anderen Bereichen wie Rhetorik oder Poetik findet die *a.* Verwendung, z. B. zur Erklärung

der Metapher (Rhet. III 10, 1411a1–b21; Poet. 21, 1457b6–33). Diese Entsprechungen zeigen einen die Sachgrenzen übersteigenden Zusammenhang alles Seienden. Sie ermöglichen die analoge Übertragung von schon Bekanntem auf noch Unbekanntes und dadurch Erkenntniszuwachs (MM I 1, 1183a24–27; EN II 2, 1104a13 f.). Als Modellbereiche, von denen aus solche Übertragungen besonders gut möglich sind, gelten vor allem Mathematik (→ *mathêmatika*; z. B. An. post. I 4, 73b25–I 5, 74b4) und Technik (→ *technê*; z. B. Phys. II 3, 194b16–195b30). Für die mittelalterliche Scholastik zentral, ist die *a. entis* bei Ar. angelegt, aber erst in den spätantiken Ar.-Kommentaren explizit formuliert.

*Lit.:* O. BECKER, Grundlagen der Mathematik in ihrer geschichtlichen Entwicklung, München 1954, 78–87. – W. FIEDLER, Analogiemodelle bei Aristoteles, Amsterdam 1978. – W. KULLMANN, Aristoteles und die moderne Wissenschaft, Stuttgart 1998, 118–121 (Anm. 189 weitere Lit.).

*Ch. Pietsch*

**analysis / Analyse** (ἀνάλυσις; lat. *resolutio*) ist im weitesten Sinne die Zerlegung eines komplexen Gegenstandes oder Gegenstandsbereiches in einfachere oder einfachste Bestandteile – entweder als Verfahren oder als Produkt der Zerlegung. Für Ar. ist die A. vor allem als methodologische Prozedur relevant, beispielsweise (1) als Zerlegung von Aussagen über Mittel und Ziele in der Ethik (EN III 3, 1112b20–24), (2) als Zerlegung von Konstruktionen in der Geometrie (ebd.; vgl. Met. IX 9, 1051a21–27; III 3, 998a25–27), (3) als Zurückführung beweisbarer Syllogismen (→ *syllogismos*) auf perfekte Syllogismen in der Logik (An. pr. I 45, 50b30; 51a1–3) und (4) als syllogistische Formalisierung umgangssprachlicher Argumente in der Wissenschaftstheorie (An. pr. I 31, 47a3–5; I 32). Die ethische A. (1) hat die Form »Für Ziel Z ist Mittel $M_1$ zu realisieren, für $M_1$ ist Mittel $M_2$ zu realisieren, …, für $M_{n-1}$ ist Mittel $M_n$ zu realisieren« (vgl. → *bouleuesthai*). Die geometrische A. (2) besteht im wesentlichen in einer Aufspaltung geometrischer Figuren durch Hilfslinien, die die Beweise geometri-

scher Theoreme erleichtern. Es sind aber die logische A. (3) und die wissenschaftstheoretische A. (4), die im Werk des Ar. im Mittelpunkt stehen. Ihnen verdanken die beiden *Analytiken* ihren Titel (An. post. II 5, 91b12–14; Met. VII 11, 1037b9–13; EE II 10, 1227a6–10). Die syllogistische A. (3) ist eine Auflösung, und damit ein Beweis, eines beweisbaren (imperfekten) Syllogismus $S_k \Rightarrow S_n$ in perfekte Syllogismen oder Konversionsregeln $S_k \Rightarrow S_1$, $S_1 \Rightarrow S_2$, …, $S_{n-1} \Rightarrow S_n$ als einfachste syllogistische Bestandteile von $S_k \Rightarrow S_n$ (An. pr. I 4–7). Die A. nach (4) schließt die Zerlegung eines allgemeinen, syllogistisch formalisierten Satzes der Form AaB (das A kommt allen B zu) durch Auffindung von Mittelbegriffen $C_1$, …, $C_n$ in seine einfachsten und damit unvermittelten Prämissen (→ *protasis*) $AaC_1$, $C_1aC_2$, … $C_naB$ ein (An. post. I 32, 88b18; I 23). Die Prämissen sind unvermittelt in dem Sinne, daß es zu ihnen keine Mittelbegriffe (vgl. → *meson*) mehr gibt, d. h., daß sie sich nicht weiter im Sinne von (4) analysieren lassen. Auf diese Weise werden alle akzeptablen oder wahren unvermittelten Prämissen etabliert, aus denen AaB syllogistisch folgt. Insofern die Einsicht (→ *nous*) in eine Sache in der Kenntnis der einfachsten, unteilbaren Elemente dieser Sache besteht (Met. IX 10; An. III 6), ist eine erfolgreiche und abgeschlossene A. eines Gegenstandsbereiches die wichtigste Bedingung für die Einsicht (als höchste Stufe der Erkenntnis) in diesen Bereich (beispielsweise in Hinsicht auf A. (4) als Annahme der unvermittelten Prämissen, An. post. I 33, 88b35–89a4).

Als methodologische Verfahren bestehen die A.n (1)–(4) nicht aus logischen Schritten (vgl. An. post. I 12, 78a6–10 zu A. (4)), sondern repräsentieren eine kreative und fallible Heuristik. Selbst geometrische und syllogistische Beweise lassen sich nicht selten verbessern (ein Beispiel ist An. pr. I 7, 29b1–4). Das gilt erst recht für die ethische A. (2) und vor allem für die wissenschaftstheoretische A. (4), die zum üblichen Verfahren empirischer Wissenschaften gehört. Hier handelt es sich um eine *bottom-up*-Prozedur, die mit einem empirischen Satz z. B. der Form AaB beginnt, dessen Wahrheit induktiv zu sichern ist. Ob dieser Satz weiter analysierbar ist, hängt davon

ab, ob es weitere empirisch wahre Sätze AaC und CaB mit einem geeigneten Mittelbegriff C gibt. Derartige A.n sind daher in zweifachem Sinne falsifizierbar: es ist nicht auszuschließen, daß empirische Allsätze durch weitere singuläre Fakten falsifiziert werden (Top. II 3, 110a32–36; An. post. I 4, 73a32–34; zur deduktiven Falsifikation vgl. An. post. I 16–17; Cael. III 7, 306a5–17), und es ist nicht auszuschließen, daß weitere allgemeine Fakten die Fortsetzung einer schon abgeschlossenen A. erlauben (An. post. I 12, 78a14–22). Da die Einsicht in empirische Bereiche an diese Art von A. gebunden ist, folgt, daß im Rahmen empirischer Wissenschaften auch die Einsicht fallibel ist.

A.n führen im besten Fall zu Prinzipien von Wissenschaften (→ *archê* [2]). Dafür müssen nicht nur einzelne, sondern alle Theoreme der Wissenschaften analysiert werden, so daß eine Prämissenmenge etabliert ist, aus der alle Theoreme syllogistisch folgen (der analytische Weg zu den Prinzipien: An post. I 23, 84b19–24). Dann ist eine Wissenschaft (→ *epistêmê*) im Aristotelischen Sinne axiomatisiert. Allerdings werden die Prinzipien fast ebenso zahlreich sein wie die Theoreme (An. post. I 32, 88b4–5). Die Aristotelische Art der Axiomatisierung durch A. zielt also nicht – wie eine Axiomatisierung im modernen Sinne – auf logische Komprimierung des Gehalts der Theorie in den Axiomen, sondern auf die analytische Reduktion der Komplexität der Theorie auf ihre einfachsten Elemente.

*Lit.:* E. BERTI, The intellection in »indivisibles« according to Aristotle, An. III 6, in: Aristotle on Mind and the Senses, hg. von G. E. R. LLOYD/G. E. L. OWEN, Cambridge 1978, 141–164. – P. BYRNE, Analysis and Science in Aristotle, New York 1997. – DERS., Connective Analysis: Aristotle and Strawson, in: BJHPh 9 (2001), 405–423. – W. DETEL, Aristoteles. Analytica posteriora, übers. und erl., Berlin 1993, I 302–306; II 823–828. – J. HINTIKKA/U. REMES, The Method of Analysis. Its Geometrical Origin and Its General Significance, Dordrecht/Boston 1974. – E. SOSA, Classical Analysis, in: JPh 80 (1983), 695–710.

*W. Detel*

**anamnêsis / Erinnerung** (ἀνάμνησις; lat. *recordatio, reminiscentia*) bedeutet »Wiedergewinnung« (*analêpsis*) des früher im Gedächtnis (→ *mnêmê*) Gespeicherten. Sie liegt vor, wenn man »ein zuvor erworbenes Wissen oder eine zuvor gemachte Wahrnehmung oder sonst etwas, dessen Besitz man Gedächtnis nennt, wiedergewinnt« (Mem. 2, 451a20–451b5). Die Wiedervergegenwärtigung früherer Wahrnehmungen, Vorstellungen oder Gedanken ist aber nur dann *a.*, wenn sie verbunden ist mit dem Bewußtsein des Vergangenseins oder gar des früheren Zeitpunktes; sonst ist sie bloßes Reassoziieren oder Reidentifizieren. Die zeitliche Einordnung des Wiedervergegenwärtigten, die beim Erinnern »das Wichtigste« ist, kann entweder »ungenau« oder »nach einem Maß« wie »vorgestern« bestimmt sein (452b7 f.; b30 f.). Erinnern (*anamimnêskesthai*) geschieht manchmal unwillkürlich, wenn die Erinnerungsgebilde (*anamnêseis*) spontan auftreten, meistens aber willentlich, wenn man sich nicht auf Anhieb erinnern kann, sondern erst »suchen« muß, bevor man »findet« (451b22 f.; 452a7 f.). Für diesen Fall gibt es Erinnerungstechniken, um die gesuchten Inhalte über einen natürlichen Ausgangspunkt (*archê*) leicht und schnell aufzuspüren (452a12–30). Dieses willentliche Sicherinnern nennt Ar. ein Privileg des Menschen, weil es »wie ein Schluß«, ja »eine Untersuchung« verlaufe (453a6–14). Während für Platon die Ideenerkenntnis *a.* einer pränatalen Schau war (vgl. An. pr. II 21, 67a23 f.), erklärt Ar. alle *a.* physiologisch durch eine Mechanik der »körperlichen Affektion« (Mem. 2, 453a14), nämlich durch das Freiwerden bzw. Abrufen von Eindrücken, die im Gedächtnis gespeichert sind, über Probierbewegungen aus dem Zentralsensorium heraus (An. I 4, 408b17; Mem. 2, 452a8 f.).

*Lit.:* D. MODRAK, Aristotle. The Power of Perception, Chicago 1987, 87–94. – R. SORABJI, Aristotle on Memory, London 1972.

*H. Busche*

**anankaion / notwendig** (ἀναγκαῖον; lat. *necessarius*) ist, im Kontrast zu dem bloß »meistens« auf eine bestimmte Weise sich Verhaltenden oder gar völlig Indeterminierten (Rhet. I 2,

1357a25–29; An. pr. I 13, 32b4–13), primär das, was nicht anders sein kann oder von dem es nicht möglich ist, daß es anders ist: »Ferner sagen wir von dem, das sich nicht anders verhalten kann, es sei n., daß es sich so verhalte. Und auf diese Bedeutung von n. kommen gewissermaßen alle anderen Bedeutungen desselben zurück« (Met. V 5, 1015a33–36). Diese Erklärung läuft auf den für die moderne Modallogik grundlegenden Intermodalzusammenhang hinaus, dem zufolge dasjenige n. ist, dessen Gegenteil nicht möglich (→ *dynaton*) ist (symbolisch: Np ⇔ ¬M¬p). Aufgrund der damit hergestellten Beziehung zwischen Notwendigkeit und Möglichkeit erhält alles, was etwa in Met. IX über Möglichkeit und Vermögen (→ *dynamis*) gesagt wird, Relevanz auch für den Aristotelischen Notwendigkeitsbegriff.

Als paradigmatisch für Notwendiges in jenem prägnanten Sinn gilt das »Einfache« und was mit ihm der Fall ist (Met. V 5, 1015b11 f.): das Einfache sei nur eines einzigen Zustandes fähig (vgl. Platon, Phdn. 78c, über die Unveränderlichkeit des Unzusammengesetzten und in diesem Sinne Einfachen), und damit kann es sich mit ihm nicht anders verhalten, als es sich faktisch mit ihm verhält; es verhält sich mit ihm n. so (vgl. Met. XII 7, 1072b4–11 über das »erste Bewegende«).

Ar. nennt zwei weitere Bedeutungen von *a.*: »das gegen den eigenen Trieb mit Gewalt Erzwungene, dann […] das, ohne welches das Gute nicht sein kann« (Met. XII 7, 1072b11–13). Man vergleiche auch Met. V 5, 1015a26–28, wonach »das Erzwungene und der Zwang, d. h. dasjenige, welches uns gegen unsere eigene Neigung und unseren Entschluß bindet und hemmt«, als n. bezeichnet werden kann, ferner Phys. II 9 über die (relative oder hypothetische) Notwendigkeit der für die Realisierung eines für gut befundenen Zieles (→ *telos*) notwendigen (z. B. stofflichen) Faktoren: »Wenn es ein Haus geben soll, so besteht die Notwendigkeit, daß erst das und das geschehen sei oder daß das und das vorhanden sei; oder allgemein formuliert: daß das zweckmäßige Material da sei, z. B., im Falle eines Hauses, die (notwendigen) Ziegel und Natursteine« (200a24–26). Derartige Faktoren werden insbesondere

gegen intrinsische, ihren Zweck in sich selbst tragende Güter abgesetzt (Pol. VII 13, 1332a8–16). Zur relativen Notwendigkeit und der Insistenz des Ar. auf einem Vorrang teleologischer Erklärungen vgl. auch Part. an. I 1, 639b14–640a10.

In den Kapiteln 8 bis 11 sowie 16, 19 und 22 der *Analytica priora* entwickelt Ar. die Theorie der Syllogismen (→ *syllogismos*), in denen mindestens eine Notwendigkeitsaussage vorkommt.

*Lit.:* J. HINTIKKA, Time and Necessity. Studies in Aristotle's Theory of Modality, Oxford 1973. – R. PATTERSON, Aristotle's Modal Logic. Essence and Entailment in the Organon, Cambridge 1995. – G. SEEL, Die Aristotelische Modaltheorie, Berlin 1982. – U. WOLF, Möglichkeit und Notwendigkeit bei Aristoteles und heute, München 1979.

*U. Nortmann*

**anapnoê / Atmung** (ἀναπνοή; lat. *respiratio*) ist ein Charakteristikum aller Bluttiere (→ *enhaima*) mit Ausnahme der Fische. Sie hat die Funktion, die Wärme des Herzens (→ *kardia*) und der blutreichen Lunge durch eine Kühlung von außen auszugleichen (Part. an. III 6, 668b34–669a6; Respir. 16, 478a26 f.). Dazu gelangt die Atemluft durch die Luftröhre (*artêria*) in die Bronchien (*syringes*: Hist. an. I 16, 495b8 f.; Part. an. III 3, 664a17–19; a26–29). Der Kehldeckel (*epiglôssis*) auf der Luftröhre hält in der Regel Fremdkörper, vor allem Speiseteile, fern, indem er sich beim Ein- und Austritt von Atemluft hebt und sich im Moment der Nahrungszufuhr senkt (664b20–36). Den Wechsel von Ein- und Ausatmung versteht Ar. als einen Kreislauf: Die zunehmende Wärme des Herzens (1) bewirkt eine Ausdehnung der Lunge und zugleich des Brustkorbs (2); dadurch strömt kalte Luft in die Hohlräume (3), die Wärme wird reduziert (4); dies bewirkt eine Zusammenziehung von Lunge und Brustkorb (5) und in der Folge ein Ausströmen der warmen Luft (6); das Herz nimmt wieder an Wärme zu (1) und der Kreislauf beginnt von neuem (III 6, 669a16 f.; v. a. Respir. 21, 480a16–b12). Die Lunge kühlt aber nicht nur das Herz durch eingeatmete Luft, sondern gibt einen Teil dieser Atemluft auch an das Herz weiter, das wieder-

um die Lunge mit Blut versorgt. Der Luftaustausch zwischen den beiden Organen erfolgt in der Lunge, wo bestimmte, feinst verzweigte Kanäle vom Herzen her die Atemluft der Lunge durch Berührung (*synapsis*) aufnehmen (Hist. an. III 3, 513b11–24; I 17, 496a27–35). Die A. ist ferner für die Stimmerzeugung und das artikulierte Sprechen (→ *phônê*) notwendig. Das Gähnen hält Ar. fälschlich für Ausatmung (Gen. an. V 2, 781a30–34).

*Lit.:* J. ALTHOFF, Warm, kalt, flüssig und fest bei Aristoteles. Die Elementarqualitäten in den zoologischen Schriften, Stuttgart 1992. – C. OSER-GROTE, Aristoteles und das Corpus Hippocraticum. Die Anatomie und Physiologie des Menschen, Stuttgart 2004.

*C. Oser-Grote*

**anarchia / Herrschaftslosigkeit, Anarchie** (ἀναρχία). In seiner politischen Bedeutung bezeichnet *a.* eine Auflösung der gesetzlichen Ordnung und der politischen Gemeinschaft. Besonders anfällig für diesen politischen Verfallszustand sind die in der Verfassungstheorie des Ar. jeweils extremen Verfassungsformen, also die Tyrannis, die äußerste Demokratie und die äußerste Oligarchie, die sogenannte → *dynasteia* (Pol. II 10, 1272b10–13). Ar. räumt zwar ein, daß eine partielle *a.*, z. B. von Frauen, Kindern und Sklaven, für eine bestimmte Verfassung, etwa für eine extreme Demokratie, von einem gewissen Nutzen sein kann (VI 4, 1319b27–32; der Begriff der *a.* bekommt hier neben der politischen auch eine persönliche Bedeutung, nach der er eine Art von Unbeherrschtheit bezeichnet). Aber er macht neben diesem hypothetischen und sehr eingeschränkten Nutzen vor allem auf die Gefahren aufmerksam, die sich aus der *a.* als Lebensstil von einzelnen oder von Gruppen ergeben. Denn die Verachtung, die diejenigen, die ihr Leben nach anderen Werten ausrichten, der Verfassung entgegenbringen, die einen Zustand der *a.* befördert, kann bis zu einem Umsturz dieser Verfassung (vgl. → *metabolê politeiôn*) gehen (Pol. V 3, 1302b27–32).

*R. Geiger*

**anaskeuazein – kataskeuazein / widerlegen – etablieren** (ἀνασκευάζειν / κατασκευάζειν; lat. *refutare – confirmare*). Das Begriffspaar *a./k.*, wörtlich: »einreißen«/»aufbauen«, beschreibt Formen der deduktiven Begründung eines verneinenden oder bejahenden Satzes (vgl. → *syllogismos*). Statt *a.* verwendet Ar. auch gleichbedeutend die Ausdrücke *anhairein* (aufheben) oder *aposterein* (berauben) als Gegenbegriffe zu *k.* (z. B. Top. II 3, 110b9; An. pr. I 28, 44b22).

Das Ziel des *a.* besteht darin, eine Konklusion des Typs »S ist nicht P« zu deduzieren und auf diese Weise den dazu kontradiktorischen Satz »S ist P« zu widerlegen; *k.* beschreibt umgekehrt die deduktive Etablierung einer Konklusion des Typs »S ist P«, die sich kontradiktorisch zu »S ist nicht P« verhält. Eine weitere Differenzierung ergibt sich bei der Betrachtung quantifizierter Sätze wie »Alle S sind P« oder »Einige S sind nicht P« (vgl. Top. II 1, 108ab34–109a10; III 6, 119a32–36; An. pr. I 30, 46a14).

In der *Topik* wird mit *a./k.* die Aufgabe des Opponenten beschrieben, der im dialektischen Gespräch (vgl. → *dialektikê*) versuchen muß, eine der anfänglichen These (→ *thesis*) seines Gesprächspartners kontradiktorisch entgegengesetzte Konklusion zu deduzieren. These und angestrebte Konklusion lassen sich nach der Beziehung zwischen Subjektterm und Prädikat einteilen. Jedes Prädikat ist entweder ein Akzidens (*kata* → *symbebêkos*) oder eine Gattung (→ *genos*) oder eine Eigentümlichkeit (→ *idion*) oder die Definition (→ *horismos*) des Subjekts (vgl. Top. I 4, 101b16 f.; b25). Von den strukturellen Unterschieden, die sich aus diesen vier Prädikationsbeziehungen ergeben, machen die als Argumentationsanleitungen dienenden Topen (→ *topos* (2)) Gebrauch. Die meisten Topen enthalten eine Angabe darüber, ob sie für das *a.* oder für das *k.* oder für beide Ziele verwendet werden können (z. B. Top. IV 2, 122a7–10; a10–19; II 2, 109b26; vgl. auch Rhet. II 24, 1401b3 f.). Widerlegende und etablierende Topen können nach ihrer Nützlichkeit für bestimmte Prädikationstypen bewertet werden (vgl. Top. VII 2–5; An. pr. I 26, 43a1–15).

*Lit.:* J. BRUNSCHWIG, Aristote, Topiques. Livres I–IV, Paris 1967. – O. PRIMAVESI, Die Aristotelische Topik, München 1996, 99 f. – R. SMITH, Aristotle. Prior Analytics, Indianapolis 1989.

*T. Wagner*

**anathymiasis / Ausdünstung** (ἀναθυμίασις; lat. *exhalatio*) wird erst von Ar. als Wort und systematisches Konzept eingeführt; der einzige frühere Beleg (Heraklit, DK 22 B 12) ist umstritten.

*a.* ist zunächst ein Phänomen der Meteorologie (→ *meteôrologia*): unter Einwirkung der Sonnenwärme wird Feuchtes zu Dampf und Trockenes zu Rauch (Meteor. II 3, 357b24 ff.: »Unsere Grundthese ist, daß es zwei *a.* [der Erde] gibt, eine feuchte und eine trockene«). Im engeren Sinn bezeichnet Ar. bisweilen auch nur die Umwandlung des Trockenen als *a.*, die des Feuchten aber als Verdampfen (*atmis*: Meteor. I 3, 340b27 ff.). Die trockene *a.* steigt aus der Erde unter Einwirkung der Sonne in die obersten Schichten des sublunaren Raumes, also zum Feuer (→ *pyr*), empor und bildet dort einen leicht entzündbaren Stoff. So erklärt Ar. sichtbare Erscheinungen in der Atmosphäre wie Meteore, Kometen, Sternschnuppen, aber auch Winde, Donner und Blitz und (wenn die A. sich nach innen wendet) Erdbeben (Meteor. I 4; I 7; II 4; II 8 f.). Die feuchte A. hingegen ist aufsteigender Wasserdampf, der zu Wolken kondensiert und aufgrund seiner Schwere wieder zur Erde sinkt, wo er (je nach Kondensationsgrad und Temperatur) Regen, Tau, Reif, Schnee und Hagel bildet (I 9–13).

*a.* gibt es auch in der Physiologie (trockene und feuchte, Sens. 5, 443a27), wobei vor allem (feste wie flüssige) Nahrung (→ *trophê*) diesem Prozeß unterworfen ist: Nachdem sie, durch die Kauwerkzeuge zerkleinert, in Magen und Darm angekommen ist, wird sie dort durch die Körperwärme verkocht (→ *pepsis*) und geht in die Blutgefäße über (Somn. 3, 458a2). Wegen ihrer Leichtigkeit steigt sie dann als eine *a.* in den Kopf, von wo aus sie sich nach Abkühlung umkehrt und zum Herzen fließt. Von da aus strömt sie als Blut durch den ganzen Körper (Somn. 3, 456b18 ff.). Riechen ist dadurch möglich,

daß das Riechorgan den Geruch, der eine Art trocken-warmer A. ist, aufnimmt (Sens. 2, 438b24 f.; diese These verfeinert in 5, 443a21 ff.).

*J. Althoff*

**anatomê / Anatomie** (ἀνατομή; lat. *anatome, anatomia, apertio* [*corporis*]). Erste wissenschaftliche Aussagen zur A. finden sich bei den Vorsokratikern, deren Lehren Ar. öfter zitiert oder kritisiert (z. B. Diogenes von Apollonia: Hist. an. III 2, 511b30–512b11; Anaxagoras: Part. an. IV 2, 677a5–10; Demokrit: Sens. 2, 438a5–14). Hin und wieder griff er auch auf das *Corpus Hippocraticum* zurück, das viele Angaben zur A. und Physiologie enthält; ein Beleg dafür ist die Beschreibung des Blutgefäßsystems (Hist. an. III 3, 512b12–513a7). Ar. befaßte sich im Rahmen seiner Zoologie mit A. und gilt als Begründer der Vergleichenden A., da er erstmals Gemeinsamkeiten und Unterschiede (*diaphorai*) sowohl zwischen den Tieren als auch zwischen Tier und Mensch (→ *zôon*) erforschte und sie in den biologischen Schriften systematisch darlegte. Den Anfang der vergleichenden Darstellung der Körperteile bildet die Beschreibung der äußeren und inneren Körperteile des Menschen (Hist. an. I 7, 491a27; I 17, 497b2). Das von Ar. öfter erwähnte Werk *Anatomai* (z. B. Hist. an. III 1, 509b22; Part. an. III 14, 674b16) mit anatomischen Illustrationen ist verloren. Ar. sezierte selbst Tiere, vor allem Nutz-, Haus-, Wild- und Meerestiere, und wohl auch menschliche Embryonen. Der manchmal unappetitliche Anblick sezierter Kadaver wird durch die Bedeutung der wissenschaftlichen Untersuchung aufgewogen (Part. an. I 5, 645a28). Als eine Forschungsmethode (→ *historia*) nennt er das völlige Abmagern von Tieren, um nach deren Ersticken den Verlauf der nach außen gelegenen Blutgefäße zu studieren (Hist. an. III 3, 513a12–15; Part. an. III 5, 668a19–22). Weitere Angaben deuten auf konkrete Sektionen am Herzen (→ *kardia*: Hist. an. I 17, 496a4 ff.), an der Lunge (496b4–6) und an der Galle (Part. an. IV 2, 677a4–9). Ar. studierte die äußeren und inneren Körperteile der Tiere sowohl aus zoologischem Interesse als auch in der Absicht, die Ergebnisse durch Analogie-

schlüsse auf den Menschen zu übertragen, da dessen innere Teile am wenigsten bekannt sind (Hist. an. I 16, 494b22–24).

Im übertragenen Sinne verwendet Ar. den Begriff *a.* zur Bezeichnung einer Einteilung innerhalb einer Gattung (→ *genos*; An. post. II 14, 98a2: *anatomai kai dihaireseis*).

*Lit.:* L. EDELSTEIN, Geschichte der Sektion in der Antike, Berlin 1933. – J. KOLLESCH, Die anatomischen Untersuchungen des Aristoteles und ihr Stellenwert als Forschungsmethode in der aristotelischen Biologie, in: Aristotelische Biologie, hg. von W. KULLMANN/S. FÖLLINGER, Stuttgart 1997, 367–373. – M. MANQUAT, Aristote naturaliste, Paris 1932. – C. OSER-GROTE, Aristoteles und das Corpus Hippocraticum. Die Anatomie und Physiologie des Menschen, Stuttgart 2004.

*C. Oser-Grote*

**anchinoia / Scharfsinn** (ἀγχίνοια; lat. *sagacitas*) ist eine intellektuelle Tugend. Sie besteht darin, in konkreten Einzelsituationen sofort deren entscheidenden Ursachenzusammenhang, d. h. das, was bei einem Syllogismus (→ *syllogismos*) der Mittelbegriff (vgl. → *meson*) zwischen Obersatz und Konklusion wäre, zu erkennen, allerdings ohne sich deshalb diesen Zusammenhang gleich in allgemeiner Weise explizit zu machen oder gar zu beweisen (An. post. II 34). Ar. klassifiziert die *a.* deswegen als eine Art Treffsicherheit (*eustochia*: An. post. II 34, 89b10; EN VI 10, 1142b5 f.).

*K. Corcilius*

**andreia / Tapferkeit** (ἀνδρεία; lat. *fortitudo*) ist allgemein die Tugend, »durch die man dazu in der Lage ist, in Gefahren schöne Werke zu vollbringen« (Rhet. I 9, 1366b11 f.), bzw. das Aushalten des Schmerzlichen um des Edlen (→ *kalon*) willen (EN III 12, 1117a32 ff.). Bei Platon gehört die T. zu den vier Kardinaltugenden (Rep. IV 427d ff.).

(1) Nach der philosophischen Tugendkonzeption der Ethiken (vgl. → *aretê*) zählt die T. zu den sogenannten Charaktertugenden (*aretai êthikai*). Der Tapfere besitzt demnach die Eigenschaft, sich in bezug auf bestimmte Leidenschaften, nämlich Furcht (*phobos*) und Zuversicht (*tharrê*: EN II 7, 1107a33),

richtig zu verhalten. Sein Handeln zielt auf die Mitte (→ *meson*) zwischen Feigheit (*deilia*) und Tollkühnheit (*thrasytês*: III 10, 1115b24–1116a9). Genauer bestimmt Ar. die T. in EN III 9–12 (vgl. EE III 1), hier allerdings in erster Linie mit Bezug auf die Furcht: (a) Da es Fälle gibt, in denen Furcht zu haben angemessen oder sogar Pflicht ist, z. B. als Furcht vor Unehre (III 9, 1115a13), kann sich die Tugend der T. nicht auf alle Situationen beziehen, in denen wir uns fürchten. Tapfer im »eigentlichen Sinne« (*kyriôs*) ist man für Ar. nur in bezug auf den Tod, und zwar vor allem den »edlen Tod« (*kalos thanatos*) im Krieg (a32–35; Rhet. I 9, 1366b5 f.). (b) Da man außerdem auf falsche Weise fürchten kann, z. B. wenn man Dinge fürchtet, die gar nicht zu fürchten sind (EN III 10, 1115b14 f.), präzisiert Ar.: »Wer also aushält und fürchtet, was man soll und weswegen man es soll und wie und wann, und wer in derselben Weise Zuversicht hat, ist tapfer« (b17–19). (c) Die Fälle, in denen üblicherweise von T. gesprochen wird, sind kritisch zu bewerten (III 11): als T. des Staatsbürgers (→ *politês*), als T. derer, die von den Herrschenden dazu gezwungen werden, als T. der Soldaten, als T. aus Zorn und als T. der Zuversichtlichen bzw. der Unwissenden (vgl. Rhet. II 8, 1385b30). Nur der erste Fall kommt der gegebenen Definition von eigentlicher T. nahe.

(2) In der *Politik* kritisiert Ar. zum einen die sokratische Auffassung, daß die Tugend für alle dieselbe sei (vgl. Platon, Men. 73c); er unterscheidet statt dessen zwischen der »herrschenden« T. des Mannes und der »dienenden« T. der Frau (I 13, 1260a21–23; ähnlich III 4, 1277b20 f.). Zum anderen erweist er die T. des Staates als Voraussetzung für Frieden und Muße, um derentwillen die Gesetzgebung eingerichtet werden soll: »wer aber nicht tapfer Gefahren überstehen kann, ist Sklave dessen, der ihn angreift« (VII 15 1334a21 f.).

*Lit.:* D. PEARS, Courage as a Mean, in: Essays on Aristotle's Ethics, hg. von A. O. RORTY, Berkeley 1980, 171–187.

*Ph. Brüllmann*

**anhaima / Blutlose**: s. enhaima

**anhomoiomerê / Ungleichteilige**: s. homoiomerê

**anônymos / namenlos** (ἀνώνυμος) nennt Ar. Phänomene, für die er auf keine vorhandene Bezeichnung im zeitgenössischen Griechisch zurückgreifen kann. Seine zahlreichen Beobachtungen zu n.en Gegebenheiten belegen, daß er die Differenz zwischen Sprachlichem und Sachlichem grundsätzlich im Blick hat. Keine Bezeichnung liegt nach Ar. z. B. vor für die verschiedenen Arten von Potentialität (→ *dynamis*) mit Blick auf Sinnesorgane (An. II 5, 418a1). Andere Beispiele sind Sinneseindrücke, die man lediglich bei Dunkelheit haben kann, wie etwa von Leuchtendem oder Feurigem (An. II 7, 419a4), oder das Trägermedium, das Geruch so vermittelt, wie die Luft Geräusche überträgt (419a32). Im Rahmen seiner Theorie des Beweises (→ *apodeixis*) konstatiert Ar., wir nähmen häufig deswegen unzulässige Verallgemeinerungen vor, weil wir von einzelnem auf ein Allgemeines schließen, welches in Wahrheit der Art nach unterschiedliche Varianten besitzt – zu denen uns aber die Bezeichnungen fehlen (An. post. I 5, 74a6–9). In Int. 10 heißt es, als Satzsubjekt könnten neben bestimmten auch unbestimmte Nomina dienen wie »Nicht-Mensch«, da diese durchaus etwas Einheitliches meinten; sie seien freilich ohne Bezeichnung (19b6 f.; vgl. 16a29–32). Bestimmte Macht- oder Herrschaftsverhältnisse sind n., etwa das zwischen Mann und Frau oder das zwischen Vater und Kindern (Pol. I 3, 1253b8–11). Während Krankheit die Privation (→ *sterêsis*) von Gesundheit bildet, fehlt die Bezeichnung für die Privation einer Bronzefigur oder eines Holzhauses (Met. VII 7, 1033a13–16). Anonym ist ferner diejenige Literaturgattung, bei der die gesprochene Sprache nachgeahmt wird (Poet. 1, 1447b9). Während das Ausstreuen des Samens als »Säen« bezeichnet wird, gebe es keine Bezeichnung für das Ausstreuen von Licht durch die Sonne (Poet. 21, 1457b28).

Von besonderer Bedeutung sind die Überlegungen des Ar. zu n.en moralischen Phänomenen, weil sie zeigen, daß er in seiner Vorgehensweise nicht von traditionellen Üblichkeiten oder unkritisch hingenommenen Konventionen abhängt. Im

Rahmen seiner Untersuchung der Charaktertugenden (*aretai êthikai*; vgl. → *aretê*) als der jeweils richtigen Mitte (→ *meson*) konstatiert er mehrfach das Fehlen einer passenden Bezeichnung, z. B. für einen extremen Mangel an Furcht (EN II 7, 1107b1; III 10, 1115b25 f.), für das richtige Maß, nach Ehre zu streben (EN II 7, 1107b30; III 10, 1125b17–21), für das Zuviel, Zuwenig und das richtige Maß an Zorn (II 7, 1108a5), für das Zuwenig an Sanftmut (III 11, 1125b26–28) und für die Mitte zwischen Schmeichelei und Streitsucht (III 12, 1127a12–14). Weitere Beispiele sind die Mitte zwischen Neid und aufrichtiger Empörung (EE II 3, 1221a3), eine Person, die jeden Verdruß gleichmäßig hinnimmt (a30), oder eine solche, die sich nicht über unverdientes fremdes Glück ärgert (a40). Ar. schlägt daher vor, nötigenfalls eigene Bezeichnungen zu prägen (EN II 7, 1108a16–19).

*Ch. Horn*

**anthrôpos / Mensch** (ἄνθρωπος; lat. *homo*). Der M. erscheint bei Ar. als durch seine Zweibeinigkeit charakterisierte Gattung (→ *genos*) der Lebewesen (Met. IV 4, 1006a31 ff.; VII 12, 1037b8 ff.), seine Besonderheiten werden im Vergleich mit den Tieren herausgearbeitet. Mit diesen teilt der M. nach Ar. zwar den für die Ernährung (→ *trophê*) und den für die Wahrnehmung (→ *aisthêsis*) zuständigen Teil der Seele (→ *psychê*), doch nur der M. besitzt Vernunft (→ *logos*), so daß Ar. ihn mit einer einflußreichen Formulierung als ein vernunft- und sprachbegabtes Lebewesen (→ *zôon logon echon*) definiert (An. III 3, 428a23 f.; Part. an. I 1, 641b7 f.; Pol. VII 13, 1332b3 ff.; EN I 6, 1098a7 ff.). Denn nur der M. hat Anteil am unvergänglichen und göttlichen Geist (→ *nous*: An. III 5, 430a10 ff.; Part. an. II 10, 656a7 f.; Gen. an. II 3, 736b27 ff.) und ist darum fähig zur reinen wissenschaftlichen Erkenntnis, der → *theôria*. Darum steht er auf der obersten Stufe der *scala naturae* (Hist. an. VIII 1, 588b4 ff.) und nimmt eine Mittelstellung zwischen Tier und Gott (→ *theos*) ein (Pol. I 2, 1253a27 ff.), der seine aufrechte Körperhaltung entspricht (Part. an. II 10, 656a7 ff.; IV 10, 686a27 ff.). Durch die Vernunft hat er die Fähigkeit zur

Bildung von Allgemeinurteilen (An. III 4, 429b10 ff.; EN VII 5, 1147b4 f.) und Schlußfolgerungen (→ *syllogismos*: Mem. 2, 453a4 ff.) sowie zur bewußten Erinnerung (→ *anamnêsis*: Mem. 2, 453a7 ff.; Hist. an. I 1, 488b25 f.). Mit dieser ist die die Spezies M. auszeichnende Fähigkeit zur Erfahrung (→ *empeiria*) verbunden (An. post. II 19, 100a3 ff.), die die Grundlage für Kunst (→ *technê*) und Erkenntnis/Wissenschaft (→ *epistêmê*) darstellt (Met. I 1, 980b25 ff.), was sich in dem allen M.en angeborenen Streben nach Wissen äußert (980a1). Auch zur Zukunftsplanung ist allein der M. fähig (Part. an. III 6, 669a18 ff.) sowie zur Entscheidung (→ *prohairesis*: Hist. an. I 1, 488b24 ff.; EN III 4, 1111b4 ff.). Da diese konstitutiv für das sittliche Handeln ist, kann man nur beim M.en von Gut und Böse reden (EN VII 1, 1145a25 ff.; VII 7, 1149b31 ff.). Für Ar. stellt neben dem Logos die Gewöhnung einen entscheidenden Faktor im Werdegang eines M.en dar, darum mißt er der im frühen Kindesalter beginnenden richtigen Erziehung eine wichtige Rolle zu (Pol. VII 17, 1336b24 ff.).

Das Sozialverhalten des M.en ist durch drei Charakteristika bestimmt: (1) Der M. ist ein von Natur aus auf Paarung angelegtes Lebewesen (*zôon syndyastikon*), was die Ursache der naturgegebenen Freundschaft (→ *philia*) von Mann und Frau (→ *gynê*) darstellt, die weit über die Belange der Artreproduktion hinausgeht (EN VIII 14, 1162a16 ff.). Zu den das Geschlechterverhältnis beim M.en bestimmenden anthropologischen Spezifika gehört neben der das sittliche Handeln bestimmenden Tugend (→ *aretê*) auch die Arbeitsteilung. Sie resultiert aus der den M.en vom Tier unterscheidenden und von Ar. als Argument gegen die Aufhebung der Arbeitsteilung in Platons Staatsutopien angeführten Institution des Haushalts (vgl. → *oikia*), die den M.en zum (2) *zôon oikonomikon* macht (EE VII 10, 1242a22 ff.; Pol. II 5, 1264a40 ff.). Die durch die Hausgemeinschaft entstehende Gemeinschaft (→ *koinônia*) ist primär gegenüber der politischen, da sie auch ohne → *polis* bestünde (EE VII 10, 1242a26 f.). (3) Die berühmte Beschreibung des M.en als eines politischen Lebewesens (→ *zôon politikon*, Pol. I 2, 1253a1 ff.) ist vorrangig eine

auf das Sozialverhalten abzielende biologische Bestimmung. Denn der M. teilt diese Eigenschaft mit anderen Lebewesen wie Kranich, Biene und Ameise, insofern allen diesen Gruppen das Ausüben einer gemeinschaftlichen Tätigkeit eigen ist (Hist. an. I 1, 487b33 ff.). Aber der den M.en definierende Logos hebt sein Politischsein heraus, da er ihn zur Wahrnehmung von Gut (→ *agathon*) und Böse, Gerechtigkeit (→ *dikaiosynê*) und Ungerechtigkeit befähigt (Pol. I 2, 1253a7 ff.). Der Bestimmung des M.en als eines Gemeinschaftswesens entspricht die Auffassung des Ar., daß glücklich nur ein in Gemeinschaft lebender M. genannt werden kann (EN I 5, 1097b8 ff.; IX 9, 1169b16 ff.). Doch erschöpft sich das Ziel (→ *telos*) des M.en nicht in der gemeinschaftlichen bzw. politischen Lebensform. Vielmehr sieht es Ar. aufgrund des den M.en definierenden Logos in der theoretischen Lebensform (→ *theôria*) (EN X 6–9, v. a. X 7, 1177b30 ff.). Da diese der göttlichen Tätigkeit (→ *energeia*) am nächsten kommt, kann von allen Lebewesen nur der M. glücklich (vgl. → *eudaimonia*) sein (EN I 6, 1098a16; EE I 7, 1217a21 ff.; EN X 8, 1178b7 ff.). Eine vom Körper (→ *sôma*) losgelöste Existenz und damit Unsterblichkeit der individuellen menschlichen Seele gibt es bei Ar. entsprechend seiner biologischen Psychologie nicht (An. I 1, 403a3 ff.; II 2, 414a19 f.).

*Lit.:* U. DIERAUER, Tier und Mensch im Denken der Antike, Amsterdam 1977, 100–161. – O. HÖFFE, Grundaussagen über den Menschen bei Aristoteles, in: ZphF 30 (1976), 227–245. – W. KULLMANN, Der Mensch als politisches Lebewesen bei Aristoteles, in: Hermes 108 (1980), 419–443.

*S. Föllinger*

**antikeimenon / entgegengesetzt** (ἀντικείμενον; lat. *oppositum*). Etwas anderem »e. sein« (*antikeisthai*) oder zu etwas anderem in einem »Gegensatz« (einer *antithesis*) stehen kann etwas nach Cat. 10 und Top. II 8 (vgl. auch Top. V 6; Met. V 10, 1018a20 f.; X 3, 1054a23–26) auf vierfache Weise, nämlich (1) in der Weise, daß es das, was es ist, relativ zum anderen ist, (2) in der Weise, daß es dem anderen konträr e. ist (→ *enantion*), (3) in der Weise, daß es sich zum anderen wie der Mangel an

einer Sache zu deren Besitz verhält oder umgekehrt, und (4) in der Weise, daß es sich zum anderen wie die Bejahung eines Sachverhalts zu dessen Verneinung verhält oder umgekehrt, und damit in der Weise, daß es dem anderen kontradiktorisch e. ist (vgl. → *antiphasis*). Im Sinne von (1) einander e. sind z. B. Wissen und Wißbares, im Sinne von (2) z. B. Gutes und Schlechtes, im Sinne von (3) z. B. Blindheit und Sehkraft und im Sinne von (4) z. B. die Aussage, daß Sokrates krank ist, und die Aussage, daß er nicht krank ist.

Was die als Prämissen eines Syllogismus (→ *syllogismos*) verwendbaren Aussagesätze betrifft, d. h. diejenigen Sätze, die entweder die a-Form »A zu sein kommt jedem B zu«, die i-Form »A zu sein kommt irgendeinem B zu«, die e-Form »A zu sein kommt keinem B zu« oder die o-Form »A zu sein kommt nicht jedem B (oder irgendeinem B nicht) zu« aufweisen, so können sie nach An. pr. II 15 (63b23–28) vier verschiedene Arten von Gegensatzpaaren bilden, nämlich a/e-Paare, a/o-Paare, i/e-Paare und i/o-Paare, von denen die zuletzt genannten (als Paare der Form »A zu sein kommt irgendeinem B zu« – »A zu sein kommt irgendeinem B nicht [im Griechischen: kommt nicht irgendeinem B] zu«) allerdings nur »dem sprachlichen Ausdruck (→ *lexis*) nach«, aber nicht »in Wirklichkeit« Gegensatzpaare sind. Während die Glieder von a/o- und i/e-Paaren einander kontradiktorisch e. sind, stehen die Glieder von a/e-Paaren in einem konträren Gegensatz zueinander (vgl. Int. 7, 17b16–23; An. pr. II 15, 63b28–30).

*Lit.:* F. MORALES, Antikeimena. Untersuchungen zur aristotelischen Auffassung der Gegensätze, Frankfurt a. M. u. a. 1991.

*H. Weidemann*

**antiphasis / Widerspruch** (ἀντίφασις; lat. *contradictio*) ist eine der vier Formen des Gegensatzes, die es nach Ar. gibt (vgl. → *antikeimenon*). In der *Metaphysik* wird sie definiert als »ein Gegensatz (*antithesis*), für den gilt, daß sich an jedem beliebigen Gegenstand eines seiner beiden Glieder findet, da es bei ihm nichts Mittleres (zwischen ihnen) gibt« (X 7, 1057a35 f.). Die beiden Glieder einer *a.*, die dieser Definition zufolge zwei

kontradiktorisch entgegengesetzte Eigenschaften sind (z. B. die Eigenschaft, weiß zu sein, und die Eigenschaft, nicht weiß zu sein), werden in der *Zweiten Analytik* als zwei sich widersprechende Aussage- oder Behauptungssätze beschrieben, die von einem Gegenstand aussagen, daß ihm zwei solche Eigenschaften zukommen (I 2, 72a11–14). Dementsprechend wird die *a.* in der Schrift *Peri hermeneias* (*De interpretatione*) definiert als »eine bejahende und eine verneinende Aussage, die einander entgegengesetzt sind« (6, 17a33 f.), und zwar in der Weise einander entgegengesetzt, daß die verneinende Aussage genau das, was die bejahende einem Gegenstand zuspricht, demselben Gegenstand abspricht (vgl. 17a34 f.; vgl. → *apophasis*). Mit dem Wort *a.*, dem er durch diese Definition die Bedeutung »kontradiktorisches Aussagenpaar« beilegt, bezeichnet Ar. nicht selten auch die Glieder von Paaren kontradiktorisch entgegengesetzter Aussagen (vgl. Int. 7, 17b26; 8, 18a27; An. pr. II 1, 61a19 f.; Met. IV 8, 1012b2 f.) sowie die Glieder von Paaren kontradiktorisch entgegengesetzter prädikativer Ausdrükke (vgl. Int. 12, 21a38 f.; b37; 13, 22a39; b10 f.; Met. IV 4, 1007b18).

Der Aristotelische Kontradiktionsbegriff ist in einer bestimmten Hinsicht enger, in einer anderen Hinsicht aber auch weiter als derjenige, der uns heute geläufig ist. Enger ist er insofern, als er auf den W. eingeschränkt ist, der zwischen einer einem Gegenstand etwas zusprechenden und der demselben Gegenstand dasselbe absprechenden Aussage besteht, wohingegen er insofern weiter ist, als er sich auch auf Aussagenpaare der Form »(Ein) S ist P« – »(Ein) S ist nicht P« erstreckt (z. B. »[Ein] Mensch ist weiß« – »[Ein] Mensch ist nicht weiß«, wobei der unbestimmte Artikel im Griechischen fehlt), deren Glieder sich nur dem Wortlaut, aber nicht der Sache nach widersprechen und daher beide zugleich wahr sein können (vgl. Int. 7, 17b29–33). Von solchen Aussagenpaaren, deren Glieder er indefinite Aussagen nennt (vgl. An. pr. I 1, 24a16 f.), abgesehen, gilt nach Ar. für jedes kontradiktorische Aussagenpaar das von ihm im vierten Buch der *Metaphysik* energisch verteidigte Nichtwiderspruchsprinzip, dem zufolge es unmöglich ist, daß

zwei kontradiktorisch entgegengesetzte Aussagen zugleich wahr sind (vgl. Int. 12, 21b17 f.; Met. IV 6, 1011b13 f.; b16 f.; b20 f.; IV 8, 1012b2 f.).

*Lit.:* R. M. DANCY, Sense and Contradiction. A Study in Aristotle, Dordrecht/Boston 1975. – B. HAFEMANN, Aristoteles' Transzendentaler Realismus. Inhalt und Umfang erster Prinzipien in der »Metaphysik«, Berlin/New York 1998.

*H. Weidemann*

**antistrephein / umkehren, konvertieren** (ἀντιστρέφειν; lat. *convertere*; Subst.: *antistrophê* / das Umkehren, die Gegenwendung, die Konversion) bedeutet im gewöhnlichen Sprachgebrauch den Vorgang, bei dem jemand etwas auf die entgegengesetzte Seite dreht (transitive Verwendung) oder jemand sich in die entgegengesetzte Richtung wendet, beispielsweise beim Tanz.

Bei Ar. wird der Ausdruck zu einem Terminus technicus der Logik. Hier meint er zunächst die Transformation einer gegebenen kategorischen Aussage, die mittels zweier Termini A und B gebildet ist, in eine mit dieser logisch äquivalente Aussage, in welcher die beiden Termini in der umgekehrten Reihenfolge auftreten (verglichen mit ihrer Anordnung in der ursprünglichen Aussage). Statt eines Äquivalenzverhältnisses kommt auch ein bloßes Implikationsverhältnis in Betracht. Beispiele sind (1) der Übergang von »Kein B ist A« zu dem äquivalenten »Kein A ist B« und (2) der Übergang von »Jedes B ist A« zu »Einige A sind B« (wobei im letzten Fall eine Implikationsbeziehung jedenfalls dann besteht, wenn vorausgesetzt werden darf, daß die Wahrheit der transformierten Aussage die Existenz von Individuen einschließt, auf welche der Terminus B zutrifft). Ar. spricht in Fall (1) davon, daß die allgemein verneinende assertorische Aussage sich in den Begriffen umkehre (An. pr. I 2, 25a5 f.), und zwar allgemein (→ *katholou*: indem das Implikat bzw. Äquivalent des Ausgangssatzes ebenfalls ein negativer Allsatz ist), während in Fall (2) von partikulärer (*en merei*) Konversion die Rede ist (An. pr. I 2, 25a7–10). In der mittelalterlichen Schulterminologie handelt es sich, im An-

schluß an Boethius, um Fälle von *conversio simplex* bzw. *conversio per accidens* (vgl. Petrus Hispanus, *Summule logicales* [13. Jh.] I 15, *De triplici conversione*).

Nicht selten spricht Ar. auch dann von der Umkehrung eines Satzes, wenn von diesem zu seiner Negation übergegangen wird, ohne daß dabei eine Äquivalenz- oder Implikationsbeziehung vorläge – so z. B. im Kontext der Transformation indirekter in direkte Beweise (An. pr. I 29, 45a38–b8).

Derartige Transformationen ganzer Argumente gelten, abweichend von dem bisher erläuterten Wortgebrauch (dem gemäß es Aussagen sind, welche umgekehrt werden), als Umkehrungen von Schlüssen (Top. VIII 14, 163a30): »Denn einen Schluß umkehren heißt, das Gegenteil der Konklusion nehmen und mit ihm und den übrigen Prämissen einen von den gegebenen Sätzen umstoßen« (Top. VIII 14, 163a32–34; vgl. An. pr. II 8, 59b1–5).

Manchmal scheint Ar. beim Reden von der Konversion von Aussagen beide Aspekte zu vereinigen: zum einen den Aspekt der Umformung einer gegebenen Aussage dahingehend, daß in sie an irgendeiner Stelle eine Verneinung eingeführt und dadurch ihre Qualität umgekehrt wird, und zum anderen den Aspekt der Äquivalenz oder reziproken Implikation von ursprünglicher und transformierter Aussage. So beispielsweise, wenn er in An. pr. I 13 feststellt, daß eine Aussage vom Typ »A kommt möglicherweise [kontingenterweise] jedem B zu« konvertierbar sei zu »A kommt möglicherweise keinem B zu / kommt jedem B möglicherweise nicht zu« (32a33–35).

Wenn zunächst die Konversion gewisser Aussagen zu von diesen implizierten oder mit ihnen äquivalenten Aussagen dadurch erfolgte, daß auf der Ebene der vorkommenden Prädikate eine Vertauschung vorgenommen wurde, so tritt diesen Transformationen ein Analogon im Bereich der Aussagen-Vertauschung zur Seite: Ar. spricht auch in Fällen, in denen mit einem Konditional »wenn p, dann q« zugleich dessen Transformation »wenn q, dann p« wahr ist, von Konversion (Gen. corr. II 11, 337b24).

Besteht zwischen zwei Individuen x und y – in dieser Reihenfolge – eine gewisse Beziehung (wie z. B. die des Älterseins), so besteht zwischen y und x – in der umgekehrten Reihenfolge – die sog. konverse Beziehung (hier: die des Jüngerseins). Da in derartigen Fällen mit dem Übergang von einer Aussage, welche das Bestehen der ersten Beziehung zwischen zwei Individuen zum Inhalt hat, zu einer gleichwertigen Aussage, welche von der zweiten Beziehung handelt, ebenfalls eine Vertauschung stattfindet (nämlich die der Bezeichnungen der Relationsglieder), liegt es nahe, auch hier den Terminus *a.* (im folgenden Zitat durch die Wendung »reziproke Korrelativa« berücksichtigt) anzuwenden: »Alle Relativa werden ausgesprochen in Beziehung zu reziproken Korrelativa. Zum Beispiel wird der Sklave Sklave eines Herrn genannt, und der Herr wird Herr eines Sklaven genannt« (Cat. 7, 6b28–30).

*Lit.:* J. ŁUKASIEWICZ, Aristotle's Syllogistic from the Standpoint of Modern Formal Logic, Oxford ²1957, Kap. III § 17. – U. NORTMANN, Modale Syllogismen, mögliche Welten, Essentialismus. Eine Analyse der aristotelischen Modallogik, Berlin 1996, Kap. IV. – R. PATTERSON, Conversion Principles and the Basis of Aristotle's Modal Logic, in: HPhL 11 (1990), 151–172. – W. D. ROSS, Aristotle. Prior and Posterior Analytics, Oxford 1949. – R. SMITH, Aristotle. Prior Analytics, Indianapolis 1989 (Komm. zu An. pr. I 2).

*U. Nortmann*

**antithesis / Gegensatz**: s. antikeimenon

**apagôgê / apagogischer Beweis** (ἀπαγωγή; lat. *reductio ad impossibile, reductio ad absurdum*), vollständig meist *hê eis to adynaton apagôgê* (An. pr. I 7, 29b5 f.; I 44, 50a30 f.), bezeichnet ein indirektes Beweisverfahren, wenn eine vom Gesprächspartner nicht zugestandene Aussage, z. B. »A kommt jedem B zu«, auf direktem Wege nicht beweisbar ist. Dabei wird hypothetisch (*ex hypotheseôs*) ihr kontradiktorisches Gegenteil »A kommt nicht jedem B zu« als eine erste Prämisse, eine weitere anerkannt wahre Aussage »A kommt jedem C zu« als zweite Prämisse gesetzt. Die Konklusion »C kommt nicht jedem B

zu« ist offenkundig falsch, da das Gegenteil »C kommt jedem B zu« zutrifft. Daher muß auch die hypothetische Prämisse falsch und zugleich die ursprünglich intendierte Aussage »A kommt jedem B zu« richtig sein (An. pr. I 23, 41a21–37; II 11, 61a27–31; II 14, 62b29–38; An. post. I 26, 87a6–12). Das Verfahren entspricht formal dem üblichen direkten Syllogismus (→ *syllogismos*; zwei bekannte Prämissen + Konklusion: An. pr. I 1, 24b18–22; I 29, 45a23–b8; II 11, 61a21; An. post. I 26, 87a12) und dem → *antistrephein* (Umkehrung der Konklusion zwecks Aufhebung der Prämissen; An. pr. II 11, 61a17–33; II 14, 63b12–21). Im Unterschied zum direkten Syllogismus jedoch ist – entgegen der sachlichen Ordnung – der Evidenzgrad (der Falschheit) der Konklusion höher als der der Prämissen (An. pr. I 29, 45b8–11; I 44, 50a29–38; II 11, 61a21–25; II 14, 62b29–38; An. post. I 26, 87a14–17). Aus diesem Grunde räumt Ar. der *a.* als wissenschaftlicher Beweisform (→ *apodeixis*) nur einen nachgeordneten Platz hinter den direkten Syllogismen ein im Sinne eines Hilfsverfahrens (1) zur Rückführung der partikulären Syllogismen der zweiten Figur auf die erste (An. pr. I 7, 29b1–19) und (2) zur inhaltlichen Stützung des eigentlichen Beweises (An. post. I 26, 87a1 ff.). Ganz rät Ar. von der *a.* im dialektischen Gespräch ab, weil sie von der Zustimmung des Gesprächspartners abhängig ist (Top. VIII 2, 157b34–158a2). Auch sophistischem Mißbrauch steht die *a.* offen (An. pr. II 17, 65a38 ff.; Top. VIII 12, 162b3–7; IX 5, 167b21–36).

*Lit.:* W. DETEL, Aristoteles. Analytica posteriora, übers. und erl., Berlin 1993, 450–458. – H. MAIER, Die Syllogistik des Aristoteles, Bd. II 1, Tübingen 1900, 229–249. – K. SCHICKERT, Die Form der Widerlegung beim frühen Aristoteles, München 1977, 14–19.

*Ch. Pietsch*

**apeiron / unendlich** (ἄπειρον; lat. *infinitum*) ist der Gegenbegriff zu *peperasmenon* (endlich, begrenzt: vgl. Phys. III 4, 202b31 f.); → *peras* (Grenze) wird von Ar. in verschiedenen Bedeutungen in Met. V 17 erklärt; seine Lehre vom Unendlichen findet sich im wesentlichen in Phys. III 4–8 (vgl. Cael. I

5–7 und Met. XI 10, ferner für das potentiell Unendliche insbesondere Met. IX 6, 1048b9–17 und Phys. III 6, 206a18 ff.).

U. nennt Ar. dasjenige, das, obwohl es seiner Natur nach wie ein solches beschaffen ist, welches durchlaufen werden kann und eine Grenze hat, nicht durchlaufen werden kann und keine Grenze hat (vgl. Phys. III 4, 204a5 f.). Dergleichen Unendliches kommt vor in Beziehung auf Zahlen und kontinuierliche (→ *syneches*) Größen (räumliche Ausdehnung, Bewegung [→ *kinêsis*], Zeit [→ *chronos*]), die ihrerseits nicht getrennt (→ *chôriston*) als Substanzen (→ *ousia*), sondern in Beziehung auf Substanzen vorkommen. Um so weniger kann daher das Unendliche »als der Wirklichkeit (→ *energeia*) nach Seiendes (→ *on*) und als Substanz und Prinzip (→ *archê*)« existieren (Phys. III 5, 204a20 f.).

Indem er eine substantielle Konzeption des Unendlichen verwirft, wendet sich Ar. kritisch gegen Vorgänger wie Anaximander (der als erster überhaupt das Unendliche als Prinzip eingeführt hatte) und, explizit, gegen die Pythagoreer und Platon (Phys. III 4, 203a4–16; III 5, 204a8–34) sowie Anaxagoras (205b1 ff.). Insofern gehört er, anders als die Genannten, dem Hauptstrom der griechischen Tradition an, der das Unendliche als das Unbestimmte, Chaotische, Nichtige dem Endlichen als dem Begrenzten, Bestimmten, Substantiellen nachordnet. Andererseits erkennt Ar. an, daß es in irgendeinem Sinn Unendliches geben muß, weil sonst absurde Konsequenzen für die kontinuierlichen Größen (insbesondere die Zeit) und die Zahlenreihe drohen: »Es gäbe dann nämlich einen Anfang und ein Ende der Zeit, und die [kontinuierlichen] Größen wären nicht [immer wieder] in Größen teilbar, und die Zahl[enreihe] wäre nicht unendlich« (III 6, 206a10–12). Wenn es also das Unendliche in gewisser Weise gibt und in gewisser Weise nicht gibt, so gilt es, um dem Dilemma zu entkommen, diese Weisen als je verschiedene zu bestimmen. Ar. greift zu diesem Zweck auf seine ontologische Grundunterscheidung zwischen dem zurück, was der Vollendung bzw. der Wirklichkeit nach ist, und dem, was der Möglichkeit (→ *dynamis*) nach ist, und unterscheidet in klassisch gewordener Weise

von dem Aktual-Unendlichen, das er verwirft, das Potentiell-Unendliche, das er affirmiert (Phys. III 6, 206a18).

Auf den zeitlichen Sinn des Begriffes des Unendlichen hat zu Recht Wieland hingewiesen ([3]1992, 300): Das Aktual-Unendliche müßte zu einem gegebenen Zeitpunkt als Unendliches ganz vorhanden sein (was Ar. für unmöglich hält); das Potentiell-Unendliche hingegen erstreckt sich als Unendliches unvollendbar über die Zeit, kann also (im Gegensatz zu einem Marmorblock, der potentiell eine Statue ist) nie in Wirklichkeit überführt werden. Es kommt in zwei Formen vor: als Unendliches durch Hinzufügung (→ *prosthesis*) und Unendliches durch Teilung (→ *dihairesis*: Phys. III 6, 206a15 f.). Die Unendlichkeit der Zahlenreihe ist eine potentielle Unendlichkeit durch Hinzufügung: man kann für jede gegebene Zahl einen Nachfolger angeben. Diejenige der kontinuierlichen Größen ist eine potentielle Unendlichkeit durch Teilung: man kann nach jeder vollzogenen Teilung jeden Teil noch einmal teilen. Bezüglich der Unendlichkeit der Zeit indessen muß man differenzieren, da einerseits jede gegebene Zeit eine kontinuierliche Größe, also (potentiell) u. durch Teilung ist, andererseits aber die Zeit wie die Zahlenreihe ins Unendliche fortschreitet, die zukünftige Zeit demnach als solche (potentiell) u. durch Hinzufügung (von Zeiteinheiten) ist. Die Vergangenheit ist die jeweils durchlaufene Zeit; ihre Unendlichkeit durch Teilung, als einer kontinuierlichen Größe, ist unproblematisch, potentiell. Aber hinsichtlich ihrer Unendlichkeit durch Hinzufügung ergibt sich eine Aporie, wie folgender Vergleich mit dem Raum (→ *topos* (1)) zeigt.

Den (physikalischen, von Substanzen erfüllten) Raum läßt Ar. gemäß seiner Kritik des Aktual-Unendlichen nicht als u. durch Hinzufügung gelten – es sei denn im Sinn einer Hinzufügung immer kleinerer Einheiten (d. h. im Sinn einer konvergenten Reihe), was deswegen möglich ist, weil der Raum u. durch Teilung, d. h. eine kontinuierliche Größe ist. Die (physikalische, durch Bewegung von Substanzen erfüllte) Zeit hingegen denkt Ar. als u. durch Hinzufügung (einer gegebenen, konstanten Zeiteinheit) in beide Richtungen. Für die Zukunft

ist das insofern unproblematisch, als diese offen, potentiell, unvollendet ist. Sofern wir andererseits die Vergangenheit für abgeschlossen, durchlaufen, vollendet halten, wäre ihre Unendlichkeit durch Hinzufügung als ein Fall aktualer Unendlichkeit anzusehen. Diese Schwierigkeit ist eine ständige Herausforderung für die aristotelische Traditionslinie in der Lehre vom Unendlichen geblieben.

*Lit.:* K. von FRITZ, Das ἄπειρον bei Aristoteles, in: Naturphilosophie bei Aristoteles und Theophrast, hg. von I. DÜRING, Heidelberg 1969, 65–84. – J. LEAR, Aristotelian Infinity, in: Infinity, hg. von A. W. MOORE, Aldershot 1993. – A. W. MOORE, The Infinite, London 1990. – W. D. ROSS, Aristotle. Physics, Oxford 1936, 48–53. – W. WIELAND, Die aristotelische Physik, Göttingen $^{3}$1992 ($^{1}$1962), bes. 291–316.

*A. F. Koch*

**aphairesis / Abstraktion** (ἀφαίρεσις; lat. *abstractio*) ist im allgemeinsten Sinne ein Wegnehmen, das einen Gegensatz zum Hinzusetzen (→ *prosthesis*) bildet (An. post. II 15, 91b27; Top. III 3, 118b17).

Im engeren wissenschaftlichen Sinne gehört die A. primär zum Reich der Mathematiker (An. I 1, 403b15). Insbesondere sind die Objekte der Mathematik (→ *mathêmatika*) Abstrakta (EN VI 9, 1142a18). Daher gewinnen die Mathematiker ihre Theorien aus A. (Met. XIII 2, 1077b9–10), und die A. oder das Abstrahieren (*aphairein*) ist eine zentrale Methode der Mathematiker (Cael. III 1, 299a17). Denn Mathematiker betrachten die Dinge, die aus einer A. hervorgehen, indem sie an den Dingen alles Sinnliche weglassen; beispielsweise sehen sie bei der Vorstellung von einem Kreis von der Materie (etwa dem Erz) ab, in der ein Kreis realisiert sein mag (Met. VII 11, 1036b3). Der mathematische Abstraktionsprozeß enthält allerdings genauer zwei Stufen. Im Fall der Geometrie läßt der Mathematiker, indem er von allem Sinnlichen abstrahiert, zunächst nur das Quantitative und Kontinuierliche übrig, d. h. das ein-, zwei- oder dreidimensionale geometrische Kontinuum. In einem zweiten Schritt werden dann die Eigenschaften dieser abstrakten Dinge untersucht – also die Eigenschaften

von Dingen, insofern sie nichts weiter sind als Gebilde im geometrischen Kontinuum, also insofern sie Kombinationen aus einfachen Linien oder Flächen oder stereometrischen Körpern sind (Met. XI 3, 1061a28–35).

Das mathematische Abstrahieren von allem Sinnlichen ist ein Absehen von sinnlicher Materie (→ *hylê*: VI 1, 1025b34) oder von sinnlich erfaßbaren Eigenschaften, wie etwa der Eigenschaft, bronzen zu sein, oder der Eigenschaft, beweglich zu sein (An. post. I 5, 74a37–b1; Met. VI 1, 1026a2 f.). Diese mathematische A. ist möglich, weil mathematische Eigenschaften im Gegensatz beispielsweise zu der Eigenschaft, bucklig zu sein, nicht mit der Materie verbunden sind (Met. VI 1, 1025b30–34). Und daß eine Eigenschaft mit der Materie verbunden ist, heißt, daß ihre Definition (→ *logos*) auf Materie oder Bewegung Bezug nimmt oder einen Bezug auf Materie oder Bewegung impliziert (Met. VI 1, 1026a2–4; VII 10, 1036b26–29; Phys. II 2, 194a1–7). Daß also mathematische Eigenschaften nicht mit der Materie verbunden sind, heißt nicht, daß sie unabhängig von sinnlicher Materie und physikalischen Körpern existieren können, sondern nur, daß ihre Definitionen nicht auf physikalische Eigenschaften wie materielle oder kinetische Eigenschaften Bezug nehmen. Die mathematische A. sieht also nur in der Überlegung von Materie und physikalischen Eigenschaften ab (Phys. II 2, 193b31–35). Sie behandelt mathematische Eigenschaften und Strukturen, als ob sie von Materie und physikalischen Eigenschaften abgetrennt wären, während dies in Wahrheit nicht der Fall ist.

Die Mathematiker betrachten daher physikalische Objekte – aber nicht als (»qua«) physikalische, sondern z. B. als (»qua«) ein-, zwei- oder dreidimensionale Objekte (Met. XIII 3, 1077b18–30; Phys. II 2, 193b31–35). Die Reformulierung der A. in Begriffen einer qua-Theorie ermöglicht die Ausweitung der A. auf nicht-mathematische Wissenschaften. Mediziner beispielsweise behandeln gewisse physikalische Dinge als gesund oder krank, Biologen behandeln sie als Lebewesen oder Menschen, und Philosophen behandeln sie lediglich als Sei-

endes (Met. XIII 3, 1077b31–1078a4; VI 1, 1026a31 f.; An. I 1, 403b8–16). Aus dieser Perspektive erhält das wissenschaftliche Abstraktionsverfahren eine zentrale wissenschaftstheoretische Rolle: es zeichnet die jeweils zugrundeliegende Gattung (→ *genos*) und damit den spezifischen Gegenstandsbereich einer jeden wissenschaftlichen Disziplin aus (Met. VI 1, 1025b8; b13; b17; b20; An. post. I 28). Damit wird deutlich, daß die Aristotelische Konzeption von A. zwei weitreichende theoriestrategische Konsequenzen hat: (1) die methodische Gleichschaltung von Mathematik und empirischer Naturwissenschaft, die erst im 18. Jahrhundert ernsthaft in Frage gestellt wurde, und (2) ein konsequenter Wissenschaftspluralismus, der sich kritisch gegen die Vorstellung der Philosophie (→ *philosophia*) als Superwissenschaft wendet, die alle Prinzipien der Einzelwissenschaften begründen kann. Denn A. ist nach Ar. ein ontologisch harmloses Absehen von einigen Parametern physikalischer Dinge, das methodisch z. B. in Mathematik und Biologie auf dieselbe Weise arbeitet – nur daß die Mathematik zusätzlich Objekte wie Kreise oder Dreiecke kontrafaktisch als abgetrennt von physikalischen Dingen ansieht. Und die jeweiligen spezifischen Gattungen der einzelnen Wissenschaften (einschließlich der Philosophie; vgl. → *epistêmê*) sind so strikt voneinander getrennt, daß sie unvergleichlich sind und keinen argumentativen Übergang ineinander zulassen (An. post. I 7, 75a38 f.; Met. X 3, 1054b23–30; X 4, 1056a26; 1055a6 f.). Der entscheidende Grund dafür ist, daß die A.en, die die wissenschaftlichen Gattungen konstituieren, grundverschiedene Perspektiven auf den Bereich der physikalischen, d. h. der von Natur aus seienden Dinge aufspannen.

*Lit.:* J. ANNAS, Die Gegenstände der Mathematik bei Aristoteles, in: Mathematik und Metaphysik bei Aristoteles, hg. von A. GRAESER, Bern 1987, 131–147. – J. CLEARY, On the Terminology of »Abstraction« in Aristotle, in: Phronesis 30 (1985), 13–45. – W. DETEL, Abstraktion, in: DERS., Aristoteles. Analytica posteriora, übers. und erl., Berlin 1993, Bd. I, 189–232, 306–311. – Mathematik und Metaphysik bei Aristoteles, hg. von A. GRAESER, Bern 1987.

*W. Detel*

**apodeixis / Demonstration** (ἀπόδειξις; lat. *demonstratio*) ist eine Deduktion, die erklärungskräftig ist und auf Ursachen (→ *aitia*) gegebener Fakten verweist. Als Produkt eines methodisch angeleiteten Verfahrens erzeugt die gelungene D. eine prominente Form des Wissens (→ *epistêmê*) – das demonstrative Wissen (An. post. I 2, 71b9–19). Ar. unterschiedet zwei Formen der Deduktion (→ *syllogismos*): die syllogistisch gültige Deduktion (Deduktion I) und die syllogistisch gültige Deduktion, deren Prämissen als wahr vorausgesetzt werden dürfen (Deduktion II). Deduktionen II sind Beweise im modernen Sinne. Eine D. ist eine Deduktion II, deren Prämissen Aristotelische Ursachen für das in der Konklusion beschriebene Faktum angeben. In diesem Sinne ist die D. eine deduktiv gültige Erklärung: die Konstruktion von D.en ist das Zentrum der wissenschaftlichen Aktivität.

Im einfachsten Standardfall einer einschrittigen D. des allgemeinen Faktums AaB (»das A kommt allen B zu«) beruht die D. dieses Faktums auf einer Analyse (→ *analysis*) von AaB in AaC und CaB, mit einem geeigneten Mittelbegriff C derart, daß (1) das Argument AaC, CaB ⇒ AaB eine Deduktion II ist und (2) die Unterprämisse CaB als Aristotelische Ursache von AaB klassifizierbar ist. Die Oberprämisse AaC beschreibt dann die allgemeine Regularität, die Ursache (C) und Effekt (A) an B-Dingen verbindet, z. B.: Warum kommt Schwere (A) allen Statuen (B) zu? Weil Schwere (A) allen Dingen aus Bronze (c) zukommt, und weil aus Bronze zu sein (C) allen Statuen (B) zukommt; dabei ist aus Bronze zu sein (C), an Statuen (B) eine Materialursache dafür, daß sie schwer (A) sind. In genau diesem Sinne verwandelt eine D. das Wissen des Daß, d. h. das Wissen allgemeiner Fakten, in das Wissen des Warum (vgl. → *hoti*): D.en vertiefen das Faktenwissen zu einem Ursachenwissen (An. post. II 1–2).

Vom Zufälligen (→ *symbebêkos*) gibt es keine D. (An. post. I 6, 75a18–21), und daher sind die Konklusionen von D.en gewöhnlich allgemeine Sätze (I 8, 75b21–30). Aber es gibt auch zahlreiche Beispiele für D.en mit singulären Prämissen, z. B. für den Ausbruch der Perserkriege (II 11, 94a37–b8). Diese

D.en haben die Form AaB, BzC ⇒ AzC (mit z = kommt zu), d. h. nur die Oberprämisse ist ein allgemeiner Satz, Unterprämisse und Konklusion sind singulär: Auch hier verweist die Unterprämisse BzC auf eine Aristotelische Ursache für das Explanandum AzC (im Beispiel der Perserkriege auf eine Bewegungsursache). AzC ist dabei kontingent, ebenso wie BzC; aber, gegeben BzC, ist AzC wegen AaB notwendig und damit demonstrierbar. Die These, daß es vom Zufälligen keine D. gibt, muß daher qualifiziert werden: sie gilt nur von jenen zufälligen Ereignissen, die nicht mit anderen zufälligen Ereignissen über Regularitäten verbunden sind.

D.en sind prinzipiell nicht eindeutig, und sie können gestaffelt in Ketten und Netzen auftreten. Es ist möglich, daß es für die D. von AaB verschiedene Mittelbegriffe (vgl. → *meson*) C und D gibt, so daß AaC, CaB ⇒ AaB und AaD, DaB ⇒ AaB gelten (An. post. I 29). Wenn für die alternativen Mittelbegriffe z. B. CaD gilt, dann ist die D. mit dem allgemeineren Mittelbegriff C die bessere (An. post. I 24, 85b23–86a3). Tatsächlich ist dann die Oberprämisse AaD der schlechteren D. ihrerseits demonstrierbar, nämlich durch AaC, CaD ⇒ AaD, und es gibt für AaB mehrere Ursachen (An. post. II 18). Ar. rechnet also mit der Möglichkeit, eine erste einschrittige D. etwa von AaB dadurch zu vertiefen, daß deren Prämissen ihrerseits demonstriert werden, und so fort, bis man an nicht weiter demonstrierbare Prämissen gelangt, die unvermittelt sind in dem Sinne, daß sich zu ihnen keine erklärungskräftigen Mittelbegriffe mehr finden lassen (II 18). Aus dieser Perspektive verschärft Ar. den Begriff der D. oft durch die Forderung, daß die demonstrativen Prämissen nicht nur wahre und erklärungskräftige Sätze, sondern auch unvermittelte Prinzipien sein sollen (An. post. I 2, 71b20–33). Aber es gibt auch D.en mit demonstrierbaren Prämissen – sie sind nur schlechter als die besten D.en aus Prinzipien.

Ar. unterscheidet drei verschiedene Prinzipien: Definitionen (→ *horismos*), Hypothesen (→ *hypothesis*), Axiome (→ *axiôma*; vgl. An. post. I 2, 72a15–24). Unter ihnen können nur Definitionen oberste unvermittelte demonstrative Prämissen

sein. Die besten D.en sind also D.en aus Definitionen, können allerdings in zwei verschiedenen Formen auftreten. Die von Ar. häufig zitierte D. des Winkelsummensatzes für Dreiecke greift z. B. auf eine Definition von Dreieck (also eine Definition des Unterbegriffes) zurück und hat die Form AaB, B = : C ⇒ AaC. Die D. der Mondfinsternis z. B. benutzt dagegen eine Definition des Oberbegriffs und hat die Form A : = B, BaC ⇒ AaC (An. post. II 8, 93b12). In beiden Fällen ist der Mittelbegriff B Definiens und erklärende Ursache und konvertiert (→ *antistrephein*) syllogistisch mit dem Definiendum. Aber im ersten Fall ist die Definition die Unterprämisse, im zweiten Fall die Oberprämisse. D.en des ersten Typs können auch singuläre Konklusionen und Unterprämissen haben. In jedem Fall sind Definitionen als unvermittelte demonstrative Prämissen natürlich nicht Definitionen im modernen Sinne (Explikationen oder Bedeutungsangaben von Begriffen), sondern empirisch oder mathematisch gehaltvolle Sätze über allgemeine Regularitäten und Ursachen im Kosmos.

Es gibt allerdings neben definitorischen Prinzipien noch andere Arten von Definitionen (An. post. II 10). Eine weitere Art von Definition ist die verbreitete korrekte Kennzeichnung einer Sache. Derartige Definitionen können Konklusionen von D.en sein (II 10, 94a8–10). In diesem Fall vertiefen D.en verbreitete wahre Meinungen und vermitteln zwischen wissenschaftlichem Wissen und alltäglichem Wissen (An. post. II 8–10). Eine dritte Art von Definition ist gleichwertig mit einer vollen D. (II 10, 93b38–94a6). In jedem Fall gilt: ob und in welchem Sinne ein Satz eine Definition ist, wird durch seine Stellung in vorgelegten D.en bestimmt: Definitionen sind, außer im Falle verbreiteter wahrer Meinungen, nicht unabhängig von D.en gegeben. Dies gilt auch von definitorischen Prinzipien.

Als methodisch angeleitetes Verfahren ist die D. die Konstruktion einer deduktiven Erklärung. Diese Konstruktion ist kein *top-down*-Verfahren, das mit gegebenen Prinzipien (Axiomen im modernen Sinne) beginnt und sodann Theoreme deduktiv herleitet. Vielmehr beruht die Konstruktion von D.en

auf dem Verfahren der Analyse (→ *analysis*) und ist daher ein *bottom-up*-Verfahren: zu gegebenen allgemeinen Sätzen (Fakten) werden demonstrative Prämissen (Aristotelische Ursachen) gesucht – so lange, bis keine weiteren Prämissen (Ursachen) gefunden werden können. Unter prozeduralem Aspekt überträgt sich daher die doppelte Falsifizierbarkeit der Analyse auf die D. Perfekte Analysen und D.en gehen von wahren und unvermittelten Prämissen aus, aber wir können selten endgültig wissen, ob allgemeine Sätze wahr und unvermittelt sind, es sei denn, wir kennen bereits alle allgemeinen Fakten im Kosmos (An. post. I 9, 76a26–28). Zwar hängt das demonstrative Wissen von Prinzipien ab (An. post. I 2), und die demonstrativen Prämissen sind notwendig (I 4; I 6). Aber dies bedeutet nur, daß nicht-definitorische Prinzipien (Hypothesen, Postulate) vorauszusetzen sind, ferner, daß das demonstrative Verfahren oft mit Definitionen als demonstrativen Konklusionen beginnt und daß D.en oft als Oberprämisse oder als Unterprämisse Definitionen mit explanatorischen Mittelbegriffen enthalten, die angeben, was eine Sache wirklich ist, d. h. was einer Sache an sich zukommt. Aber ob ein allgemeiner wahrer syllogistischer Satz eine Definition in diesem Sinne ist, hängt davon ab, ob er in konstruierten Netzen von D.en an oberster Stelle positioniert werden kann: das ist die zentrale Botschaft der entscheidenden Kapitel der *Zweiten Analytik* (II 1–2; II 8–10). Eine Definition im Sinne der Erkenntnis dessen, was eine Sache wirklich ist, ist nicht Voraussetzung, sondern Resultat der D. Mit dem Begriff der D. und des demonstrativen Wissens ist nicht das Konzept einer fundamentalistischen Epistemologie verbunden, die einzig auf unkorrigierbares Wissen zielt, sondern eine flexible Strategie, die zwar einen perfekten und idealen Status von demonstrativ gewonnenem Wissen beschreibt, gerade daraus aber auch die Möglichkeiten des Scheiterns und der Falsifikation vorgeschlagener D.en ableitet.

Ar. wendet die Methode der D. in den ätiologischen Schriften (also in empirischen Traktaten z. B. über Biologie und Meteorologie mit Erklärungsanspruch) über weite Strecken kon-

kret an, auch wenn er meist auf eine durchformalisierte Präsentation verzichtet. Und er hat es zumindest für möglich gehalten, auch die Beweise der Geometrie als D.en zu rekonstruieren. Für Ar. war das Konzept der D. also nicht praktisch leer, sondern auf konkrete wissenschaftliche Praxis anwendbar: dieses Konzept ist seinem Vorschlag und seinem eigenen Vorgehen nach die beste Organisationsform der wissenschaftlichen Aktivität.

*Lit.:* Articles on Aristotle I – Science, hg. von J. BARNES/M. SCHOFIELD/R. SORABJI, London 1975. – E. BERTI, Aristotle on Science, Padua 1981. – W. DETEL, Aristoteles. Analytica posteriora, übers. und erl., Berlin 1993, Bd. I, 263–334. – A. GOTTHELF/J. LENNOX, Philosophical Issues in Aristotle's Biology, Cambridge 1987. – W. KULLMANN, Wissenschaft und Methode, Berlin 1974. – R. MCKIRAHAN, Principles and Proofs. Aristotle's Theory of Demonstrative Science, Princeton 1992.

*W. Detel*

**apophasis – kataphasis / Verneinung – Bejahung**

(ἀπόφασις – κατάφασις; lat. *negatio – affirmatio*). In der engeren Bedeutung dieser beiden Wörter, die ihnen in den Kapiteln 5 und 6 der Schrift *Peri hermeneias* (*De interpretatione*) beigelegt wird (5, 17a8 f.; a20–24; 6, 17a25 f.; vgl. auch Cat. 10, 12b6–8), ist eine *k.* ein bejahender und eine *a.* ein verneinender Aussage- oder Behauptungssatz (*logos apophantikos, apophansis*), der in dem Sinne einfach ist, daß er etwas etwas anderem zu- oder abspricht. Ein solcher Satz ist entweder (1) ein singulärer Aussagesatz, der einem Einzelding s die Eigenschaft zu- oder abspricht, P zu sein (»s ist/ist nicht P«, wobei der Buchstabe »P« ein beliebiges einstelliges Prädikat vertritt), oder (2) ein genereller Aussagesatz, der einem Allgemeinbegriff S entweder (a) die Eigenschaft zu- oder abspricht, daß jeder unter ihn fallende Gegenstand P ist (»Jedes/Nicht jedes S ist P«), oder (b) die Eigenschaft, daß irgendein unter ihn fallender Gegenstand P ist (»Irgendein/Kein S ist P«), oder (c) die im Vergleich zu (a) und (b) unbestimmte Eigenschaft, daß unter ihn fallende Gegenstände P sind (oder daß ein unter ihn fallender Gegenstand P ist: »[Ein] S ist/ist nicht P«), die ihm

sowohl im Sinne von (a) als auch im Sinne von (b) zukommen kann (vgl. Int. 7). Sätze der Form »Jedes S ist P« oder der Form »Kein S ist P« sind universelle, Sätze der Form »Irgendein S ist P« oder der Form »Nicht jedes S ist P« sind partikuläre und Sätze der Form »(Ein) S ist P« oder der Form »(Ein) S ist nicht P« (wobei der unbestimmte Artikel im Griechischen fehlt) sind indefinite Aussagesätze (vgl. An. pr. I 1, 24a16–22).

In einem weiteren Sinne verwendet Ar. die beiden Wörter *k.* und *a.* auch zur Bezeichnung der Kopula in ihrer bejahenden und ihrer verneinenden Form (»ist«/»ist nicht«; vgl. Int. 10, 19b22–26) sowie zur Bezeichnung bejahender und verneinender prädikativer Ausdrücke, wie sie beispielsweise der Ausdruck »… ist ein Mensch« und der ihn negierende Ausdruck »… ist nicht ein Mensch« oder der Modalausdruck »… ist vermögend, (das und das) zu sein« und seine Negation »… ist nicht vermögend, (das und das) zu sein« darstellen (vgl. Int. 12, 21a34–37; b1; b4 u. ö.; 13, 22a34–37; a39–b1; b25 f.). Als *a.* bezeichnet er auch die Verneinungspartikel *ou* (»nicht«: Int. 10, 20a8).

*Lit.:* H. WEIDEMANN, Aristoteles. Peri hermeneias, übers. und erl., Berlin ²2002 (¹1994).

*H. Weidemann*

**aporia / Schwierigkeit** (ἀπορία; lat. *dubitatio*). Wörtlich bezeichnet der Ausdruck *a.* die Abwesenheit eines Weges, die »Unwegsamkeit« oder die »Ausweglosigkeit«, aber auch die Abwesenheit von Vermögen, die »Mittellosigkeit« oder »Armut«. In den Platonischen Dialogen wird häufig der subjektive Aspekt der *a.* betont: Die »Ratlosigkeit« und »Verlegenheit« der Gesprächspartner wird damit beschrieben (z. B. Men. 80a; Charm. 169c), so daß die *a.* dort vor allem als Eigenschaft von Personen aufgefaßt wird. Dieser Aspekt verliert beim Aristotelischen Gebrauch des Begriffes entschieden an Bedeutung (zu den wenigen übriggebliebenen Verwendungen in diesem Sinne gehört Met. I 2, 982b17 f.). In erster Linie wird die *a.* bei Ar. nicht persönlich, sondern sachlich aufgefaßt als eine Schwierigkeit, die sich aus einer Sache oder aus einer bestimmten

Meinung über die Sache ergibt. Die Aristotelische Philosophie ist jedoch nicht in dem Sinne aporetisch, daß durch die Formulierung unauflöslicher Aporien die Grenzen der Vernunft aufgewiesen werden. Die *a.* ist ein zentraler und konstruktiver Bestandteil der Aristotelischen Methode. Sie hat ihren systematischen Ort in einem mehrstufigen Verfahren, das Ar. für die Untersuchung verschiedenster Themen anwendet. Dabei lassen sich idealtypisch die folgenden Schritte unterscheiden: (1) Die einfache Formulierung einer *a.*, (2) die gründliche Untersuchung dieser *a.* (*diaporein*), (3) die Beseitigung (→ *lysis*) der *a.* und (4) die richtige Lösung (*euporia*). Im Hinblick auf (1) kann man festhalten, daß eine *a.* in der Regel als Frage formuliert wird, die man entweder zu einem bestimmten Thema hat oder zu einer bestimmten These, die dazu vertreten wird. Die Form dieser Fragen ist meistens disjunktiv; es wird danach gefragt, ob A oder ob B der Fall ist. Diese Fragen können die abweichenden, teilweise entgegengesetzten Meinungen widerspiegeln, die zum Thema oder zur These ohnehin schon bestehen (Met. III 1, 995a25–27), aber sie können auch das Resultat systematischen Nachdenkens über die Probleme sein, die sich aus dem Thema ergeben. In (2) werden dann die Probleme, die durch die Frage angezeigt werden, genauer exponiert. Wenn die Frage disjunktiv gestellt wird (z. B. die Frage, »ob die Betrachtung der Ursachen Gegenstand einer oder mehrerer Wissenschaften ist«: III 1, 995b5 f.), kann diese Herausarbeitung der Probleme darin bestehen, Argumente pro und contra für beide Seiten der problematischen Alternative zu formulieren (für den genannten Fall: III 2, 996a18–b26). Auf diese Weise verfährt Ar. im ganzen sog. »Aporienbuch« der *Metaphysik* (Met. III). Die Fragen werden dabei zunächst noch offen gelassen. Erst in einem nächsten Schritt (3) wird damit begonnen, die Probleme gewissermaßen zu verkleinern, bis man durch die Beseitigung der unhaltbaren oder irrelevanten Alternativen schließlich auch die *a.* behoben hat. Wenn das der Fall ist, kann man Ar. zufolge schon davon sprechen, daß man (4) die richtige Lösung gefunden hat (III 1, 995a28 f.; EN VII 4, 1146b7 f.). Bei diesem allgemeinen Vorgehen wird nicht nur

ein enger Zusammenhang hergestellt zwischen (3) und (4), sondern letztlich auch zwischen dem Formulieren und Durchdenken einer *a.* einerseits und dem Finden einer richtigen Lösung andererseits. Die wissenschaftliche Produktivität der *a.* liegt Ar. zufolge darin begründet, daß sie nicht nur nützlich, sondern auch notwendig ist. Sie ist nützlich, weil das Finden einer richtigen Lösung durch das methodische Durchdenken der Probleme befördert wird (Met. III 1, 995a27 f.). Ar. vergleicht denjenigen, der sich die Schwierigkeiten für beide Seiten einer Lösung klar macht, mit einem Richter, der sich von beiden Parteien alle Argumente für ihre Sache anhört und der auf dieser Grundlage ein besseres Urteil fällen kann (III 1, 995b2–4). Und die *a.* ist notwendig, weil letztlich erst durch sie das Ziel genau bestimmt wird, das man mit Hilfe der Forschung erreichen will. Ar. glaubt, daß »man bei einer Forschung ohne vorausgegangenen Zweifel (*a.*) den Wanderern gleicht, welche nicht wissen, wohin sie zu gehen haben, und deshalb dann nicht einmal erkennen, ob sie das gesuchte Ziel erreicht haben oder nicht« (III 1, 995a34–b2).

*Lit.:* P. AUBENQUE, Sur la notion aristotélicienne d'aporie, in: Aristote et les problèmes de methode, hg. von S. MANSION, Louvain 1961, 3–19. – A. MADIGAN, Aristotle. Metaphysics Books B and K 1–2, Oxford 1999, xvi-xxii und 23–30.

*R. Geiger*

**archê / Anfang, Ursprung, Prinzip, Herrschaft** (ἀρχή; lat. *principium*) ist im allgemeinen Sinn das »Erste, von woher etwas ist oder entsteht oder erkannt wird« (*prôton hothen*: Met. V 1, 1013a18 f.). Als Terminus technicus wird *a.* verwendet (1) im Sinne der vier Ursachen (→ *aitia*: Met. V 1, 1013a16 f.) und der Trias von → *hypokeimenon*, → *sterêsis* und → *eidos* (Phys. I 7) und (2) wissenschaftstheoretisch für die Prinzipien des Beweises im Sinne von Definitionen (→ *horismos*), Hypothesen (→ *hypothesis*) und Axiomen (→ *axiôma*: An. post. I 2, 72a14–24). Terminologisch weich ist der Gebrauch, wo es um ein in seiner kausalen Relevanz noch genauer zu untersuchendes Vorverständnis geht (An. I 1, 402a6 f.). In einem wörtlichen

Sinn wird *a.* als zeitlicher oder räumlicher »Anfang« (Phys. VI 5, 236a14 f.; Mot. an. 8, 702b1) und in den praktischen Wissenschaften als »Herrschaft« verwendet (Pol. I 5, 1254a24 f.).

(1.1) Ein erstes Verständnis davon, was ein Prinzip ist, erarbeitet Ar. mit Hilfe der Tradition: Ausgehend von seinem Forschungsprogramm einer »Wissenschaft von den ersten Ursachen und Prinzipien« (Met. I 1, 981b28 f.; I 3, 983a24 f.) rekonstruiert Ar. die gesamte bisherige Philosophiegeschichte als eine Suche nach den obersten Prinzipien (I 3, 983b3 f.), was ihm eine Plausibilisierung seiner Vier-Ursachen-Erklärung ermöglicht (983b4–6; I 7, 988b16–18). Die meisten Vorgänger konzipieren die »Prinzipien aller Dinge« als stoffliche Prinzipien (I 3, 983b6–8; I 5, 987a2–7), ohne diese aber als ein Prinzip wissenschaftstheoretisch zu reflektieren (Met. I 4, 985a11–17; Phys. I 5, 188b28 f.); alle anderen Arten von Ursachen kennen sie nur unklar (Met. I 7). Aus dem Vorverständnis gewinnt Ar. die formalen Kriterien der Stoffursache: Diese erklärt, »woraus alles Seiende ist und woraus es als dem ersten entsteht und worin es zuletzt untergeht« (Met. I 3, 983b8 ff.; b24 f.; Phys. II 1, 193a9–28). Im Gegensatz zum Monismus der Eleaten behauptet Ar. die Relationalität des Prinzipienbegriffs: Ein Prinzip ist immer »Prinzip von etwas« (Phys. I 2, 185a4 f.), d. h. es rechtfertigt sich immer nur im Zusammenhang mit dem jeweils Begründeten. Eine unbegrenzte Anzahl von Prinzipien macht Wissen unmöglich (Phys. I 4, 187b10 f.). Um die Veränderung der Dinge erklären zu können, konzipieren die Vorgänger die Prinzipien als Gegensätze, die als Ursachen des Werdens fungieren (Phys. I 5, 188a19 ff.; b21–189a10; vgl. → *systoichia*). Daraus gewinnt Ar. die Kriterien, daß Prinzipien weder auseinander herleitbar, noch von anderem ableitbar sein dürfen, sondern alles aus diesen ableitbar sein muß (Phys. I 5, 188a27 f.); außerdem müssen diese »immer bleiben« (I 6, 189a19 f.). Als Prinzipien allein Gegensätze anzunehmen ist aber unzureichend, da diese als solche nichts aneinander bewirken können, ohne dann auseinander zu sein, und bei keiner Entität als Substanz (→ *ousia*) vorkommen, weshalb sie selbst als Prinzipien von einer schon vorliegenden *ousia* ausgesagt

werden müßten und damit nicht alles aus den Gegensätzen wäre; die Folge wäre »ein Prinzip des Prinzips« (Phys. I 6, 189a20–34; I 7, 190b33; Met. XII 10, 1075a28–31). Durch eine syntaktische Analyse, wie wir vom Werden sprechen (Phys. I 7, 189b30–190a31), die im Phänomen des Werdens fundiert ist (Phys. I 7, 190a31–b17; Met. XII 2), gewinnt Ar. ein Drittes, aus dem sich die Gegensätze nicht ableiten lassen (Phys. I 7, 190a14 ff.). Durch diese Analyse gelangt Ar. zur Prinzipientrias von *hypokeimenon* als Zugrundeliegendem, *sterêsis* als privativem Ausgangszustand und *eidos*/→ *morphê*, also Form bzw. Gestalt, als Endpunkt der Veränderung. Ein Prinzip ist jetzt nicht mehr eine bestimmte (stoffliche) Entität, sondern eine durch Formalisierung gewonnene funktionale Struktur, die für die Einsetzung konkreter Fälle eine bestimmte Erklärung ergibt. Als solche sind Prinzipien der Analogie nach (→ *analogia*) dieselben (Met. XII 4, 1070b16–21).

Während die Prinzipientrias die Veränderung von Dingen beschreibt, die Frage nach der *ousia* aber offenläßt (Phys. I 7, 191a19 f.), geht es der Ousiologie (Met. VII–IX) um die ursächliche Priorität der Prinzipien im Hinblick auf die Konstitution der natürlichen Substanzen. Die Materie (→ *hylê*) ist zwar auch ein Prinzip (Met. VIII 4, 1044a17–25), ursächliche Priorität im Sinne der *prôtê ousia* hat aber die Form (→ *eidos* [5]) als »Ursache für den Stoff«, Prinzip der Elemente und Ziel des Werdens (Met. VII 17, 1041b7–9; b29–31; IX 8, 1050a4–16). Die größte Sachhaltigkeit und Präzisierung erreichen diese Prinzipien in der Erklärung der Fortpflanzung lebendiger Organismen: Durch den Anstoß des Vaters wird die substantielle Form als Anfang und Ziel der ontogenetischen Entwicklung des neuen Individuums weitergegeben (Met. VII 7, 1032a22–26; IX 8, 1049b24–29): Form-, Zweck- und Bewegungsursache beziehen sich hier auf den artgleichen Menschen (Phys. II 7, 198a24–27). Notwendige externe Bedingungen hierfür sind z. B. Sonne oder Ekliptik (Met. XII 5, 1071a13–17; Phys. II 2, 194b13). Im allgemeinen behalten die Prinzipien ihre Flexibilität: So kann man auf die Frage nach dem »woraus« sowohl mit der »präexistenten« Materie ant-

worten als auch mit dem »eigentümlichen Stoff« (Met. VIII 4, 1044a15–24).

(1.2) Zur Erklärung von natürlicher Veränderung kennt Ar. zwei kausal relevante Vermögen: die → *physis* (Natur) als ein internes Prinzip von Bewegung und Ruhe (Phys. II 1, 192b20–23) und die → *dynamis* (Vermögen) in ihrer »ersten« Bedeutung als aktives kinetisches Prinzip der Veränderung in einem anderen, das immer auf ein korrespondierendes Prinzip des Leidens bezogen ist (Met. IX 1, 1046a9–13). *physis* und *dynamis* sind beide je ein »bewegendes Prinzip« (8, 1049b5–10). Interne Prinzipien der Veränderung kommen allen natürlichen Dingen zu (Phys. II 1, 192b13–15): Die elementaren und gemischten Körper sind »der *physis* gemäß« (b35 ff.), insofern sie einen »innewohnenden Drang zur Veränderung« (b18 ff.) bzw. ein passives Bewegungsprinzip besitzen (Phys. VIII 4, 255b30 f.), durch das sie zu ihren eigentümlichen Orten bewegt werden (255a3–7; Gen. corr. II 3, 330b30–33). Grundlage hierfür ist entweder das Vermögen einer Elementarqualität, in einer bestimmten Weise zu interagieren und sich zu verändern (Gen. corr. II 2, 329b22–32), oder das Vermögen, das sich durch Mischung (→ *meixis*) der Grundkörper neu ergibt. Auf einem höheren Niveau ist die Seele (→ *psychê*) als Form »Ursache und Prinzip des lebendigen Körpers« (An. II 4, 415b8–23), das die Komplexität eines bestimmten Mischungsverhältnisses eigenursächlich gegen zerstörerische Einflüsse hervorbringt und aufrechterhält (416a13–18). Insofern die Seele selbst ein unbewegtes (Phys. II 7, 198b1–3; Gen. corr. I 7, 324a24–b7; An. I 3, 406a2) Prinzip von Bewegung und Ruhe (Phys. VIII 4, 255a6 f.) in einer bewegten Materie (VIII 2, 253a11–18) ist, kann sie als *physis* betrachtet werden (Part. an. I 1, 641a18–b10). Die verschiedenen Lebensphänomene sind durch die einzelnen seelischen Vermögen als deren Prinzipien im Sinne der Formursache bzw. der »ersten Entelechie« erklärbar (An. II 1, 412a19 ff.; a27 f.; II 2, 413a26 ff.; b11–13; 414a4–14; III 2, 427a14 f.).

In den biologischen Schriften wird *a.* teilweise speziell verwendet: Der männliche Samen als Träger des »Prinzips der

Bewegung und Entstehung« und der weibliche Katamenienstoff als Träger des »Prinzips der Materie« sind Prinzipien der Zeugung im Sinne kausal relevanter Faktoren (Gen. an. I 2, 716a4–7). Auch das Herz als »Ursprung der natürlichen Wärme« wird *a.* genannt (II 4, 740a17 ff.; IV 1, 766a35 f.). Außerdem ist das Herz eine *a.* im Sinne eines physischen Zentrums verschiedener seelischer Vermögen (Iuv. 4, 469a5–28).

(1.3) In Met. IV wird das Konzept der Prinzipienforschung mit dem Forschungskonzept der »Wissenschaft vom Seienden als Seienden« verbunden (*on hệ on*: IV 1; vgl. → *on*). Die Einheit einer solchen Seinswissenschaft garantiert die sprachlich gewonnene, definitorisch und ontologisch bedeutsame → *pros hen*-Relation, welche die verschiedenen Bedeutungen des Seienden »auf ein Prinzip« (IV 2, 1003a33–b10) ausrichtet, was im Sinne eines Fokus oder einer Reihe verstanden werden kann. Das Prinzip, auf das alles bezogen wird, ist Element der Reihe selbst, jedoch als »Erstes« (1004a25–31): Die Gesundheit ist selbst etwas Gesundes und Prinzip der Gesundheit, das Wesen ist selbst ein Seiendes und Prinzip der Seienden. Auf einer höheren Stufe ist die göttliche Substanz als »Prinzip und das Erste der Seienden« (Met. XII 8, 1073a23 f.) ein solcher einheitlicher Bezugspunkt für alle Einzelsubstanzen.

(2.1) Das Wissen eines Sachverhalts im strikten Sinn (→ *epistêmê*) besteht in der Kenntnis seiner Ursachen, die diesen als notwendigen begründen (An. post. I 2, 71b9–19). Eine solche Begründung vollzieht sich in einem Beweis (→ *apodeixis*), der ein wissenschaftlicher Schluß ist (71b17 f.). Dieser beruht auf wahren (und nicht nur allgemein anerkannten: Top. I 1, 100a27–30; vgl. → *endoxon*), ersten, unvermittelten, (schlechthin) bekannteren, früheren und für das Bewiesene ursächlichen und eigentümlichen Prämissen (An. post. I 2, 71b19–24). Eine solche erklärungskräftige und selbst nicht beweisbare Prämisse, die im Mittelterm auf eine Ursache verweist (II 2, 89b38–90a11; II 11, 94a20 ff.), nennt Ar. »Prinzip des Beweises« (I 2, 72a5–8). Sie ist eine Proposition, in der »eines von einem« bejahend oder verneinend ausgesagt wird (72a8–11; vgl. → *protasis*). Die Prinzipien im Sinne allgemeiner Vorausset-

zungen eines Schlusses unterteilt Ar. in Thesen (→ *thesis*), die jeder einzelnen Wissenschaft eigentümlich sind, und Axiome (→ *axiôma*), die »gemeinsam« sind (I 2, 72a14–18; I 10, 76a37–b2; I 32, 88a36 ff.). Axiome sind die bei jedem Schluß vorauszusetzenden Ableitungsregeln (I 2, 72a16 f.), die »allgemeinen Annahmen, aus denen alle beweisen« (Met. III 2, 996b26–31), wie z. B. der Satz vom Widerspruch (IV 3, 1005b19–24), der Satz vom ausgeschlossenen Dritten (An. post. I 1, 71a13 f.; Met. IV 7) oder der Grundsatz »Gleiches weniger Gleiches ergibt Gleiches« (An. post. I 10, 76a41). Der Satz vom Widerspruch als »sicherstes von allen Prinzipien« (Met. IV 3, 1005b22 f.) und »Prinzip auch der anderen Axiome« (33 f.) kann innerhalb der Ersten Philosophie (1005a21–b8) mittels eines indirekten Beweises (→ *elenchos*) gerechtfertigt werden (Met. IV 4). Die Thesen unterteilt Ar. wiederum in Hypothesen (*hypothesis*) und Definitionen (*horismos*: An. post. I 2, 72a14–24): Die Hypothesen sind Existenzannahmen über die grundlegenden Gegenstände einer Wissenschaft, wie z. B. Punkte, Linien und Flächen für die Geometrie oder Einheiten für die Arithmetik. Die Definitionen im Anfangsstadium jeder Wissenschaft setzen fest, was die grundlegenden Gegenstände und die ihnen an sich zukommenden Eigenschaften bedeuten, z. B. Einheit, gerade/ungerade, Dreieck (An. post. I 1, 71a12–16; I 10, 76b3–16). Als Nominaldefinitionen (II 10, 93b30–37) sind sie entweder bloßes Hintergrundwissen oder nicht-erklärungskräftige Prämissen oder fungieren als (zu erklärende) Konklusionen (94a7 ff.). Auf diese Definitionen treffen die Kennzeichen demonstrativer Prämissen (An. post. I 2, 71b19–23) nicht zu. Erst eine Definition, die eine Ursache enthält, durch die der behauptete Sachverhalt als notwendiger aufgewiesen wird (z. B. An. II 2, 413a13–20), ist im Sinne von An. post. I 2 ein »Prinzip des Beweises«. Kandidaten für solche demonstrativen Prämissen können durch nichtdemonstrative Methoden ermittelt werden: Durch Analyse des »für uns bekannteren« Vorverständnisses (An. II 2, 413a11 f.; Phys. I 1, 184a16–24; vgl. → *endoxon*), die Beschreibung des zu erklärenden Sachverhalts durch dihairetische Definitionen (→ *dihai-*

*resis*: An. post. II 5, 91b32–36; An. II 1, 412a13 f.) oder durch die unterscheidende Tätigkeit von Wahrnehmung, Gedächtnis und Erfahrung in einer Induktion (→ *epagôgê*: An. post. II 19, 100a3–b5) kann ein vorläufig Allgemeines (→ *katholou*) gewonnen werden. Weder *epagôgê* noch *dihairesis* sind dabei Arten der Schlußfolgerung, die allgemeine Sätze generieren, sondern »eine andere Art der Verdeutlichung« (II 5, 91b34 f.; Met. VI 1, 1025b15 f.). Der Induktion liegt schon immer ein Vorgriff auf das Allgemeine zugrunde. Von einem Prinzip des Beweises läßt sich erst dann sprechen, wenn sich das vorläufig Allgemeine in der demonstrativen Praxis einer Wissenschaft bewährt. Dies erfolgt durch eine Verdichtung (I 23, 84b34 f.) und Differenzierung (I 15, 79a29 ff.) des Mittelterms durch immer wieder neues Konstruieren besserer demonstrativer Prämissen im Sinne einer größeren Erklärungskraft (Cael. III 7, 306a13–18). Die demonstrative Praxis ist damit nicht nur zur Darstellung gewonnenen Wissens, sondern zur Gewinnung von Wissen überhaupt notwendig (An. post. II 10, 93b15–20). Für die Prüfung der Konsistenz möglicher Prämissen ist die Dialektik (→ *dialektikê*) eine unterstützende Methode (Top. I 2, 101a34–b4). Im wissenschaftlichen Idealzustand verweist die oberste Prämisse innerhalb eines differenzierten demonstrativen Kontextes auf eine notwendige Prädikation (An. post. I 4), in der eine substantielle Form (*ousia*) von einer natürlichen Art ausgesagt wird (Met. VII 17). Diese Form ist erklärungskräftig für alle anderen Sachverhalte und schließt vorangehende Differenzen in sich ein. Zwischen den »Beweisprinzipien« der Wissenschaftstheorie und den »Seinsprinzipien« der Metaphysik besteht somit ein enger Zusammenhang.

(2.2) Auch wenn die praktische Philosophie als Gegenstand und Ziel das Handeln hat (EN I 1, 1095a5 f.), das sich prinzipiell so und anders verhalten kann (VI 4, 1140a1), lehnt sie sich dennoch in ihrer Methodik und ihrem Wahrheitsanspruch (I 2, 1095a30–b4; VI 2, 1139a26–31; b12 f.) an die theoretischen Wissenschaften an: Die Ethik setzt bei der »für uns bekannteren« sittlichen Praxis an und gelangt somit induktiv zu ihren Prinzipien (I 2, 1095b2–8; I 7, 1098a34–b8). Insofern

das methodische Prinzip gegenstandsgerechter Genauigkeit gilt (I 1, 1094b11–14), der Gegenstand der praktischen Philosophie aber durch Unbeständigkeit bzw. Ambiguität gekennzeichnet ist (1094b15–21), ist lediglich ein Wissen »im Grundriß« (→ *typôi*) bzw. eine »Zumeist«-Geltung (→ *hôs epi to poly*) ihrer Aussagen möglich (1094b20–22). Dies schließt eine deduktive Anwendung ethischer Prinzipien auf den Einzelfall aus, heißt aber nicht, daß die Ethik nicht zu verbindlichen normativen Aussagen käme. Aufgrund des Bezugs auf je unterschiedliche Handlungsumstände sind ethische Prinzipien normative »Grundrisse« (z. B. III 8, 1114b26 ff.; III 12, 1117b20 ff.). Oberstes Leitprinzip allen Handelns ist das Glück (→ *eudaimonia*) als das vollkommene Gute, das als letztes Ziel um seiner selbst willen erstrebt wird (I 2, 1095a18 f.; I 5, 1097a34; I 12, 1102a2 ff.).

Neben der Zielursache, die für die Strebensanalyse relevant ist, kann auch nach der Bewegungsursache für das Handeln gefragt werden. Daß der »Ursprung der Bewegung der werkzeughaften Teile« im Handelnden selbst liegt (III 1, 1110a15 ff.) und ein Wissen der jeweiligen Handlungsumstände vorliegt (III 3, 1111a22 ff.), ist ein weiter (negativer) Begriff von Freiwilligkeit (→ *hekôn*), der nicht mit einer Handlungskausalität im Sinne eines absoluten willentlichen Bewegungsursprungs gleichgesetzt werden kann, insofern dieser auch Kindern und Tieren zukommt (1111a25 f.). Eine Handlung ist frei im engeren Sinn, wenn sie auf eine Entscheidung (→ *prohairesis*) zurückgeht (III 5, 1112b31–1113a15).

In einer politischen Bedeutung kann *a.* entweder einen Träger von Herrschaft (EN IX 6, 1167a31) oder die Herrschaft selbst bezeichnen, die in ihrer Ordnungs- und Lenkungsfunktion »von Natur aus« vorhanden (Pol. I 2, 1252a31–34) und »zuträglich« (I 5, 1254a21 f.) ist. Diese kann in verschiedenen Formen vorliegen, je nach Art des Beherrschten (I 1, 1252a7–16). Ar. kennt für eine legitime Herrschaft normierende Elemente wie Gesetze (III 16, 1287a18 ff.), die drei verschiedenen Gewalten (IV 14–16) und die Orientierung am Gemeinwohl (III 6, 1279a17–20).

*Lit.:* W. DETEL, Aristoteles. Analytica posteriora, übers. und erl., Berlin 1993, 263–334. – A. GOTTHELF, First principles in Aristotle's *Parts of Animals*, in: Philosophical Issues in Aristotle's Biology, hg. von A. GOTTHELF/G. LENNOX, Cambridge 1987, 167–198. – O. HÖFFE, Ethik als praktische Philosophie – Methodische Überlegungen, in: Aristoteles. Die Nikomachische Ethik, hg. DERS., Berlin 1995, 13–38. – T. M. HORSTSCHÄFER, Über Prinzipien. Eine Untersuchung zur methodischen und inhaltlichen Geschlossenheit des ersten Buches der *Physik* des Aristoteles, Berlin/New York 1998. – R. D. MCKIRAHAN, Principles and Proofs. Aristotle's Theory of Demonstrative Science, Princeton 1992. – W. WIELAND, Die aristotelische Physik, Göttingen $^{3}$1992 ($^{1}$1962), 52–140.

*S. Herzberg*

**aretê / Tugend, wörtlich: Bestheit, Vortrefflichkeit**

(ἀρετή; lat. *virtus*) meint (1) generell, was in seiner Gattung nicht übertroffen werden kann; T. ist eine Art von Vollendung (*teleiôsis*: Met. V 16, 1021b15–23; ebenso Phys. VII 3, 246a11–b3 und 247a2). Folgerichtig bestimmt Ar. in der Ethik die T. durch Superlative: als das Beste (*ariston*), das Äußerste (*akron*) und das dem Gutsein nach Höchste (*to eu akrotês*: EN II 2, 1104b28; II 5, 1106b22; II 6, 1107a8; a23; vgl. IV 7, 1123b14) oder auch als die beste Haltung (V 2, 1139a16). Ar. spricht von einer T. des Auges und von einer T. des Pferdes (EN II 5, 1106a17–21) und meint vortreffliche Leistungen. Es gibt T.en des Körpers (→ *sôma*) – Gesundheit, Wohlbefinden, Schönheit und Kraft/Stärke (Phys. VII 3, 246b3–247a19, ebenso Rhet. I 5, 1361b3–26) – und der vernunftlosen, vegetativen, für Ernährung und Wachstum zuständigen Teile der Seele (EN II 13, 1102a32–b3). Trotzdem spielt der Begriff in den naturphilosophischen Schriften keine große Rolle. Nach Rhet. III 2, 1404b1–5, auch Poet. 22, 1458a19–24 gibt es eine T. der sprachlichen Form (→ *lexis*), die in Klarheit und angemessener, weder zu niedriger noch zu erhabener Ausdrucksweise besteht.

Vornehmlich interessiert sich Ar. für jene menschliche, d. h. für den Menschen charakteristische T. (*aretê anthrôpinê*: I 13, 1102a14; b3; 1102b12), deren Fehlen ihn zum gottlosesten und wildesten aller Wesen macht (Pol. I 2, 1253a36 f.). Für T.

findet man soziale Anerkennung; man wird für sie gelobt (EN III 1, 1109b31; I 12, 1101b31 f.; vgl. II 5, 1106a16), weshalb sie Gegenstand der Lobrede ist (Rhet. I 9, 1366a23 ff.). Weil die für den Menschen charakteristische Leistung (→ *ergon*) in einer Tätigkeit (→ *energeia*) der Seele (→ *psychê*) gemäß der Vernunft (*kata logon*) oder nicht ohne Vernunft besteht und sie sich beim Vortrefflichen durch T. auszeichnet (EN I 6), ist die menschliche T. bei der Vernunft zu suchen. Man kann sie auf zweierlei Weise besitzen, entweder eigentlich und in sich selbst (vernünftiger Seelenteil) oder aber wie dem Vater gehorchend (begehrender oder strebender Seelenteil). Folglich gibt es zwei Arten von T.en: dianoetische T.en und ethische T.en (EN I 13, 1103a1–10; VI 2, 1138b35 f.). Ar. behandelt zunächst, in EN II, den Begriff der ethischen T.en, sodann in III 1–8 die damit zusammenhängenden Begriffe von Freiwilligkeit (→ *hekôn*) und Entscheidung (→ *prohairesis*), in VI die dianoetischen T.en und am Ende die ihnen entsprechenden und zum Glück (→ *eudaimonia*) tauglichen Lebensformen (zum Verhältnis von Glück und T. vgl. auch Pol. VII 13, 1332a3–10).

Zu den ethischen T.en in Verbindung mit der dianoetischen T. der Klugheit (→ *phronêsis*) gehört das politische Leben (*bios politikos*: EN X 8–9; vgl. → *bios*) und zu den dianoetischen T.en von Wissenschaft (→ *epistêmê*), Geist (→ *nous*) und Weisheit (→ *sophia*) das theoretische Leben (*bios theôrêtikos*: X 6–7). Eine Polis, die glücklich und tugendhaft sein will, muß freilich sowohl an den T.en der Muße als auch an denen der Tapferkeit und denen der Ausdauer zur Arbeit teilhaben (Pol. VII 15, 1334a11 ff.). Generell kommt es der *Politik* auf die T. des guten Bürgers, auf Bürgertugend, im Unterschied zur T. des guten Mannes an. Nach EN X 8, 1178a14–22 sind die ethischen T.en und die damit verbundene Klugheit T.en des (an Leib und Seele) Zusammengesetzten. Im Gegensatz zum Leben und Glück des Geistes sind es daher menschliche T.en. Obwohl die T. generell eine Vollendung ist, spricht Ar. noch von der besten und vollendetsten T. (EN I 7, 1098a17 f.; vgl. I 10, 1100a4). Er meint damit aber nicht eine Steigerung von Tugendhaftigkeit, sondern die T. in bezug auf die eigentliche

Vernunft, also die dianoetischen T.en, namentlich jene, die sich auf nicht veränderliche Wesen beziehen. Im übertragenen Sinn gibt es auch eine T. bei dem, was Ar. sonst den T.en entgegensetzt (z. B. Phys. VII 3, 246a11 u. a.), beim Schlechten (vgl. → *kakia*): beim vollkommenen Sykophanten oder vollkommenen Dieb (Met. V 16, 1021b17–20). Auch die Freundschaft ist eine T. oder zumindest mit ihr verbunden (EN VIII 1, 1155a3 f.).

(2.1) Die ethische T. (*aretê êthikê*) oder Charaktertugend bezieht sich auf das Begehrungsvermögen, auf körperliche Lust (→ *hêdonê*) und Schmerz (EN II 2, 1104b3 ff.; VII 12, 1152b5 f.). Ar. bestimmt sie durch zwei Momente: Haltung und Mitte. Einerseits ergibt sich die ethische T. aus Gewöhnung (*ex ethous*; vgl. → *ethos*), woher sie mit geringer Veränderung ihren Namen erhält (II 1, 1103a17 f.). Man hat sie weder von Natur aus (*physei*;→ vgl. *physis*) noch gegen die Natur, vielmehr entwickelt man eine Anlage durch Einüben zur Standfestigkeit, zur Haltung (*hexis*): Man wird gerecht durch gerechtes, besonnen durch besonnenes und tapfer durch tapferes Handeln (II 1, 1103b1 ff.; ähnlich II 2, 1104a33 ff.) und nicht etwa durch Philosophieren (hier im Sinn von Theoretisieren: II 3, 1105b12–18; vgl. X 10, 1179b2–4). Es gibt freilich eine natürliche T. (*physikê aretê*), die man von Geburt an hat, auch bei Kindern und Tieren findet, die sich ohne Geist jedoch als schädlich erweist, durch ihn bzw. durch Klugheit aber zur eigentlichen T. (*kyriôs aretê*) wird (II 13, 1144b1–17; vgl. VII 9, 1151a18 f.). Nach Pol. VII 13, 1332a40 braucht es zur T. drei Dinge: Anlage, Gewöhnung und Einsicht.

Ar. nimmt die von Sokrates gestellte Frage nach dem Was (→ *ti esti*: EN II 4, 1105b19) auf und sagt von der T., sie sei weder eine Leidenschaft (→ *pathos*) wie Begierde oder Zorn noch bloß eine Fähigkeit (*dynamis*), ebensowenig eine Qualität (*poiotês*: EN X 2, 1173a14 f.; vgl. → *poion*), vielmehr ein auf Dauer gestelltes Verhältnis zu den Leidenschaften (*pros ta pathê echomen*: II 4, 1105b26). Man entwickelt die ethische T., indem man körperliche Lust und Schmerz nicht unterdrückt oder gar abtötet, wohl aber deren natürlich gegebenes Übermaß

oder den Mangel korrigiert (II 2, 1104a11 ff.). Dabei sorgt die Erziehung (→ *paideia*), insbesondere auch der Gesetzgeber dafür, daß man schließlich Lust und Schmerz dort empfindet, wo man sie empfinden soll (II 2, 1104b11–13; vgl. Pol. VIII 5, 1340a15–18). Zur T. reicht es nicht, das Richtige zu tun, man muß es auch gern tun (EN II 2,1104b3–8), denn das Ziel (→ *telos*) ist das Schöne (→ *kalon* im Sinn des in sich Guten: III 10, 1115b13). Zur T. gehört, daß man wissentlich, aufgrund einer Entscheidung, um der Sache selbst willen und sicher sowie ohne zu wanken handelt (II 3, 1105a26–33). Weil die Tätigkeiten der T. aus Entscheidung und freiwillig erfolgen, steht für Ar. die T. in unserer Macht (III 7, 1113b6).

(2.2) Das zweite Definitionselement der T., die Mitte (*mesotês* bzw. das Mittlere: → *meson*), ist nicht leicht zu verstehen und wird oft trivialisierend interpretiert. Ar. unterscheidet zwei Arten (EN II 5): das der Sache nach Mittlere (*meson pragmatos*: 1105a29 f.) und das für uns Mittlere (*meson pros hêmas*: a36 ff.). Während die erste Mitte für alle Menschen ein und dieselbe (a30 f.) und für die Gerechtigkeit (→ *dikaiosynê*) charakteristisch ist (V 6 ff.), hängt die zweite, für alle anderen ethischen T.en zutreffende Mitte vom jeweils Handelnden ab. Denn der eine neigt z. B. von Natur aus eher zum Zurückschrecken (»Feigheit«), der andere eher zum Draufgängertum (»Tollkühnheit«, III 10, 1115b28 ff.), und ein Mann wäre feige, wenn er nur so tapfer wäre, wie es die Frau ist (Pol. III 4, 1277b21 f.). Die Mitte für uns ist nicht etwa ein Kompromiß, sondern ein Bestes (*ariston*: EN II 5, 1106b22), nämlich jenes richtige Maß an Leidenschaft und an Freude und Schmerz, das das Übermaß (*hyperbolê*) und den Mangel (*elleipsis*) zurückweist und leicht zu verfehlen, aber schwierig zu treffen ist.

Nach der zusammenfassenden Bestimmung in der *Nikomachischen Ethik* ist die ethische T. eine Haltung, die von Entscheidung getragen ist und in einer Mitte für uns besteht, die durch die Vernunft bestimmt wird (II 6, 1106b36–1107a2). Zum Begriff der ethischen T. gehört die Ergänzung durch eine dianoetische T., die Klugheit. Da man dies aber nicht nur so allgemein sagen darf (II 7, 1107a28 f.), untersucht Ar. die

einzelnen T.en. Deren Liste enthält weit mehr als Platons vier Kardinaltugenden (Besonnenheit, Tapferkeit, Gerechtigkeit und Weisheit), nämlich innerhalb der ethischen T.en die Tapferkeit (→ *andreia*: III 9–12), Besonnenheit (→ *sôphrosynê*: III 13–15), Freigebigkeit (IV 1–3), Großartigkeit (→ *megaloprepeia*: IV 4–6), Großgesinntheit (→ *megalopsychia*: IV 7–10) und die Sanftmut (IV 11–12), die – namenlose – Mitte zwischen Einbildung und Ironie (IV 13–14), zwei mit der T. verwandte Dinge: die Scham (→ *aidôs*) und die Selbstbeherrschung (IV 15), schließlich die Gerechtigkeit (V) und die sie im einzelnen korrigierende Billigkeit (→ *epieikeia*). Nach Pol. I 12, 1260a28 ff. müssen alle, sowohl Regierende und Regierte als auch Männer, Frauen, Kinder, Sklaven und Handwerker, über ethische T.en verfügen, aber nicht auf dieselbe Weise, sondern gemäß ihren Aufgaben, und nur der Regierende muß sie vollkommen besitzen: Wie bei einem Chor die Leistung des Chorführers von der des Statisten verschieden ist, muß nur der vollkommene Regent einsichtig sein, während für den Bürger das richtige Meinen (vgl. → *doxa*) reicht.

(3) Im Rahmen der dianoetischen bzw. intellektuellen T.en (*aretai dianoêtikai*) unterscheidet Ar. zwei Gruppen: Wissenschaft, Geist und deren Verbindung, die Weisheit, befassen sich mit den Gegenständen, die sich nicht verändern, Kunst(fertigkeit) (*technê*) und Klugheit, mit denen, die sich doch verändern.

*Lit.:* D. S. HUTCHINSON, The Virtues of Aristotle, London 1986. – J. O. URMSON, Aristotle's Doctrine of the Mean, in: Essays on Aristotle's Ethics, hg. von A. O. RORTY, Berkeley 1980, 157–170. – U. WOLF, Über den Sinn der Aristotelischen Mesoteslehre, in: Aristoteles. Die Nikomachische Ethik, hg. von O. HÖFFE, Berlin 1995, 83–108.

*O. Höffe*

**aristokratia / Herrschaft der Besten, Aristokratie** (ἀριστοκρατία; lat. *aristocratia*). (1) Als *a.* bezeichnet Ar. eine Herrschaft der Besten (Rhet. I 8, 1365b35–37), die sich in ihrer Regierung stets am Allgemeinwohl orientieren. Deshalb könne man den Ausdruck *a.* auch als »Herrschaft zum Besten«

(des Staates oder der Gemeinschaft) interpretieren (Pol. III 7, 1279a35–37). Zusammen mit dem Königtum (→ *basileia*) kann die *a.* den Titel der besten Verfassung für sich beanspruchen (IV 2, 1289a30–32; IV 7, 1293b18 f.), und nur in ihr fällt die Eigenschaft, ein guter Bürger zu sein, mit der Eigenschaft, ein guter Mensch zu sein, zusammen, »während die Guten es in den anderen [Verfassungen] nur im Hinblick auf die Verfassung sind« (IV 7, 1293b6 f.; vgl. III 18, 1288a38–b2). So wie es Freiheit für die Demokratie und Reichtum für die Oligarchie ist, ist für die *a.* also die Tugend (→ *aretê*) der grundlegende politische Wert, aus dem sich auch die politischen Rechte herleiten (IV 8, 1294a9–11). Bisweilen wird aber auch »Bildung« (→ *paideia*) als Voraussetzung und als Ziel der *a.* genannt (Rhet. I 8, 1365b33–36 und 1366a5 f.; vgl. Pol. IV 15, 1299b24 f.). Ar. unterscheidet vier verschiedene Formen, von denen aber nur eine *a.* im eigentlichen Sinne ist. Denn »diejenige Verfassung allein, welche auf den an Tugend schlechthin besten und nicht nur aufgrund irgendeiner Voraussetzung guten Männern beruht, darf mit Recht *a.* heißen« (Pol. IV 7, 1293b3–5). Bei den drei anderen handelt es sich dagegen nur um »sogenannte Aristokratien« (b9 und a38 f.; vgl. IV 11, 1295a31 f.; V 7, 1307a12), um gemischte Verfassungen, in denen aristokratische Elemente z. B. mit demokratischen und oligarchischen kombiniert werden.

(2) Im übertragenen Sinne wird der Begriff *a.* verwendet, wenn Ar. darauf hinweist, daß die Gemeinschaft zwischen Mann und Frau in einem Haus aristokratischer Natur ist. Denn die verschiedenen Herrschaftsbereiche im Haushalt werden zwischen ihnen nach Würdigkeit verteilt (EN VIII 12, 1160b32–35). Diese richtige Verfassung in der Führung des Haushalts verändert sich, wenn der Mann oder die Frau über das ihnen Zustehende hinaus die Kontrolle ganz an sich nehmen. Dann wird sich die häusliche *a.* zu einer Form oligarchischer Herrschaft im Haushalt verändern (b35–1161a3).

*Lit.:* R. G. MULGAN, Aristotle's Political Theory, Oxford 1977, 69–72.

*R. Geiger*

**arithmêtikê / Arithmetik** (ἀριθμητική; lat. *arithmetica*) ist die Wissenschaft (→ *epistêmê*), die sich mit natürlichen Zahlen (vgl. → *arithmos*) befaßt und deren verschiedene Arten, ihr Prinzip und die mit Zahlen durchführbaren Operationen untersucht. Die *a.* bildet eine der beiden Arten der allgemeinen reinen Mathematik, die sich auf das Quantitative (→ *poson*) richtet. Gemäß der Einteilung des Quantitativen in Diskretes und Kontinuierliches (Cat. 6, 4b20; Met. V 13, 1020a8–10) wird auch die reine Mathematik in *a.* und Geometrie (→ *geômetria*) unterteilt. Diese beiden Disziplinen sind voneinander streng abgegrenzt (An. post. I 7, 75a38 f.); *a.* zeichnet sich durch einen höheren Grad an Genauigkeit (→ *akribeia*) aus (Met. I 2, 982a26–28). Der *a.* sind die mathematische Theorie harmonischer Intervalle (*ta harmonika*) und dieser die akustische Harmonik als angewandte Disziplinen untergeordnet (vgl. An. post. I 13, 78b35–79a1).

Worin genau die Tätigkeit des Arithmetikers besteht, welche Fragen die *a.* als solche untersucht und welche Theoreme in ihr bewiesen werden, thematisiert Ar. nur am Rande. Die *a.* wird in erster Linie als Beispiel herangezogen, das illustriert, daß in bestimmten Disziplinen bestimmte (Existenz-)Annahmen gemacht werden müssen (→ *hypothesis*), um überhaupt Wissen erwerben zu können. So ist es notwendig, im voraus von der Einheit (*monas*) anzunehmen, »sowohl was sie bezeichnet als auch daß sie existiert« (An. post. I 1, 71a15 f.; vgl. II 9, 93b24 f.). Während die Pythagoreer und manche an Platon anknüpfende Akademiker die selbständige Existenz der Zahlen postulieren (Met. XIII 1, 1076a20 f.; vgl. Platon, Euthd. 290b–c; Rep. 522b–526c), sieht Ar. keinen prinzipiellen Unterschied zwischen den Gegenständen der *a.* und Eigenschaften, die beispielsweise von der Physik betrachtet werden. Auch Zahlen sind ontologisch auf materiell vorliegende Substanzen zurückzuführen und nicht von ihnen unabhängig. Obwohl ihre Objekte »nicht getrennt existieren«, behandelt die *a.* sie, »als ob sie getrennt wären« (Met. XIII 3, 1078a21 f.). Diese kontrafaktische Annahme ist als Ergebnis einer Abstraktion (→ *aphairesis*) zu verstehen, bei der ein selbständig existie-

render Gegenstand, etwa ein Mensch, lediglich unter dem Aspekt seiner Unteilbarkeit (*hệ adihairetos*) betrachtet wird (1078a25).

*Lit.:* J. BARNES, Aristotle's Arithmetic, in: RPhA 3 (1985), 97–133. – Th. HEATH, Mathematics in Aristotle, Oxford 1949, bes. 220–222. – M. MIGNUCCI, Aristotle's Arithmetic, in: Mathematics and Metaphysics in Aristotle, hg. von A. GRAESER, Bern/Stuttgart 1987, 175–211.

*T. Wagner*

**arithmos / Zahl** (ἀριθμός; lat. *numerus*) wird als Prädikatsbegriff verwendet, der von einer konkret abzählbaren Menge (→ *plêthos*) adjektivisch ausgesagt wird (Met. X 2, 1054a7; XIV 2, 1090a11 ff.; XIV 5, 1092b19 f.). Dies erklärt, warum es für Ar. nur natürliche Z.en gibt und sowohl das »Gezählte« oder »Zählbare« als auch das, »womit wir zählen«, Z. genannt werden (Phys. IV 11, 219b6 f.). Hier handelt es sich nicht um den Gegensatz von konkreten Anzahlen und abstrakten Zählzahlen, die dann im Zählvorgang einander zugeordnet werden. Vielmehr ist das, »womit« eine Menge gezählt wird, ein durch den jeweiligen Gegenstandsbereich inhaltlich bestimmtes Maß (→ *metron*), z. B. von einer Menge von Menschen und Pferden ist das Maß »Lebewesen« (Met. XIV 1, 1088a8 ff.). Dieses Maß benennt das in einem diskreten Quantum (→ *poson*: Cat. 6, 4b20–31) jeweils als identisches wiederkehrende Eine, wodurch eine Menge zählbar wird. Das jeweilige Eine (→ *hen*) ist daher Prinzip der Z. (Met. V 6, 1016b17–21; V 15, 1021a12 f.), nicht aber selbst Gezähltes, weshalb die Eins im eigentlichen Sinn keine Z. (XIV 1, 1088a4–8) und die Zwei kleinste Z. ist (Phys. IV 12, 220a27). Auch ist die Eins keine Substanz, sondern ein jeweils inhaltlich verschieden bestimmtes Prädikat (Met. X 2, 1053b20–1054a7; XIV 1, 1088a3 f.). In diesem Sinn wird *a.* als »gemessene Menge und Menge von Maßen« (XIV 1, 1088a5 f.) bzw. »durch Eins meßbare Menge« (X 6, 1057a3 f.) definiert. Eine solche Einheit (→ *monas*) kann ermittelt werden, indem etwas als unterschieden von etwas wahrgenommen (An. II 6, 418a17 f.; III 2, 426b8–21) und unter einen gemeinsamen Sortalbegriff subsumiert wird (Met.

XIV 1, 1088a2 f.; X 1, 1052b16 f.). Unteilbar (*adihairetos*) ist eine solche Einheit, wenn sie nach ihrer Teilung nicht mehr unter denselben Sortalbegriff fällt. Die so als Instanzen eines Sortale identifizierten Gegenstände können dann abgezählt werden. In diesem Sinn wird *a.* als eine »Menge von Unteilbaren« (Met. XIII 9, 1085b22) bzw. eine »Menge von Einheiten« (X 1, 1053a30; Euklid, Elem. VII, Def. 2) definiert.

In einer substantivischen Verwendung, in der vom Bezug auf eine konkrete Menge abgesehen wird, kann eine Z. auch als abstrakte »mathematische Z.« betrachtet werden, die sich jeweils durch Hinzufügung (*prosthesis*) miteinander vereinbarer Einheiten ergibt (Met. XIII 6, 1080a20–23; a30–33; XIII 7, 1081b14 f.), so daß eine Z. eine »Mehrheit von Einsen« ist (Phys. III 7, 207b7). Die operativen Eigenschaften, die ihr »als solcher« zukommen, untersucht die Arithmetik (→ *arithmêtikê*: Met. IV 2, 1004b10–13; V 14, 1020b2–8). Diese betrachtet die physischen Dinge, insofern sie eine unteilbare Einheit sind (XIII 3, 1078a23 ff.).

Die konkreten Anzahlen sind nur insofern denkabhängig, als sie als gezählte nicht ohne die zählende Seele sind (Phys. IV 14, 223a22–29); sie sind jedoch nicht durch diese konstituiert. Ar. kritisiert Platons Annahme abgetrennter Ideen (→ *idea*) von Z.en (z. B. Zweiheit an sich), die als artverschiedene und miteinander unvereinbare (*asymblêtos*) Einheiten (Met. XIII 6, 1080a15–35) mathematisch nicht operabel sind (7, 1081b10 ff.), sowie den abgetrennten Status mathematischer Z.en zwischen Ideen und sinnlichen Dingen (6, 1080b11 ff.).

*Lit.:* M. MIGNUCCI, Aristotle's Arithmetic, in: Mathematics and Metaphysics in Aristotle, hg. von A. GRAESER, Bern/Stuttgart 1987, 175–211. – W. WIELAND, Die aristotelische Physik, Göttingen $^{3}$1992 ($^{1}$1962), 317–322.

*S. Herzberg*

**astrologia / Gestirnslehre, Astronomie** (ἀστρολογία; lat. *astrologia*) ist eine theoretische Wissenschaft, die die Natur ihres Gegenstandes erkennend betrachten soll (EE I 5, 1216b10–15). Dieser besteht in den astronomischen Fakten, den Him-

melserscheinungen (*phainomena*), d. h. der Anordnung der Gestirne, ihren relativen Positionen und dem Verhältnis ihrer Abstände zueinander (Cael. II 10, 291b29–31) bzw. den Veränderungen der Konfigurationen, durch welche die Ordnung der Gestirne bestimmt ist (Cael. II 14, 297a4 f.). Ar. zählte, nach allgemeiner damaliger Auffassung, auch die Planeten sowie Sonne und Mond mit zu den Gestirnen, nicht jedoch die Kometen, die er als sublunare Phänomene in seiner Meteorologie diskutiert (Meteor. I 7, 344a5 ff.).

Laut den antiken Schriftverzeichnissen soll Ar. Autor eines Buches über *a.* gewesen sein (DL V 26). Aus dem überlieferten Schriftenkorpus geht allerdings nur die *Metaphysik* eingehender auf *a.* ein (Met. XII 8).

Nach dem Muster der Aristotelischen Wissenschaftslehre setzt die *a.* als Einzelwissenschaft die Existenz ihres Gegenstandes und die Bedeutung der Prädikate, welche die ihm spezifisch zukommenden Eigenschaften bezeichnen, voraus (An. post. I 10, 76b3–11). Grundlage ist das von der Wahrnehmung bzw. Erfahrung (→ *empeiria*) gelieferte Datenmaterial, wobei die Datenbeschaffung Aufgabe einer der *a.* untergeordneten Hilfswissenschaft, der Himmelskunde, ist, die in An. post. I 13, 78b34–39 schlicht als »die Himmelserscheinungen (*ta phainomena*)« bezeichnet wird. Aufgabe der *a.* ist es, diese Himmelserscheinungen aus ihren Ursachen heraus demonstrativ (vgl. → *apodeixis*) zu beweisen (An. post. I 13, 79a3 f.). Hierbei geht es ausschließlich um die Gestirnsbewegungen bzw. Konstellationen, nicht jedoch um die Gestirne selbst. Deren Betrachtung fällt für Ar. in den kosmologischen Teil der Naturphilosophie (*physikê* → *epistêmê*). Bei der *a.* handelt es sich demgegenüber um eine der Mathematik untergeordnete Wissenschaft: Sie bezieht ihre Beweisgründe aus den Sätzen der Mathematik (An. post. I 30, 78b40–79a3), hat im Unterschied zu dieser ihren Gegenstand aber in einer bestimmten »Natur«, d. h. einer natürlich existierenden Entität (Met. VI 1, 1026a25–27). Die *a.* betrachtet diesen Gegenstand (die Himmelserscheinungen) – als einzige mathematische Wissenschaft – nicht getrennt von seiner Bewegtheit, sondern un-

tersucht gerade diese (Met. I 8, 989b32 f.). Dabei abstrahiert sie von allen übrigen physikalischen Eigenschaften (vor allem vom Stoff) und operiert auf rein formaler Ebene, indem sie für jeden Planeten kinematische Modelle erstellt, die dessen verschiedene Koordinaten als eine Funktion der Zeit darstellen. Damit ist die *a.* keine physikalische Wissenschaft, sondern angewandte Mathematik. Sie findet ihrerseits eine Anwendung in der ihr untergeordneten nautischen *a.* (An. post. I 30, 78b36–79a1).

Für Ar. verleiht die Beschaffenheit ihres Gegenstandes der *a.* eine Stellung, die sie sowohl über die mathematischen als auch über die physikalischen Wissenschaften heraushebt: Die Gestirne oberhalb des Mondes waren auch nach allgemeinerer damaliger Auffassung ewig und göttlich, so daß die *a.* es gegenüber den physikalischen Wissenschaften mit einem göttlichen Gegenstand zu tun hat, während die anderen mathematischen Wissenschaften gar keine tatsächlich existierenden Gegenstände behandeln. Deswegen stuft Ar. die *a.* als die der Philosophie (→ *philosophia*) am nächsten stehende mathematische Wissenschaft ein (Met. XII 8, 1073b3–8).

Grund- und Bezugsgröße der *a.* ist die als kreisförmige Rotation der Fixsternsphäre um die ruhende Erde gedeutete Erdrotation. Aufgrund ihrer Gleichförmigkeit und Schnelligkeit bezeichnet Ar. sie als Prinzip und Maß der übrigen Himmelsbewegungen (Met. X 1, 1053a8–12; Cael. II 4, 287a23–26; Phys. VIII 9, 265b8–12).

In der *Metaphysik* schließt Ar. sich im Prinzip der Hypothese von den homozentrischen Sphären des Eudoxos von Knidos an, derzufolge innerhalb der von Osten nach Westen rotierenden Fixsternsphäre weitere Sphären mit unterschiedlicher Achsenausrichtung und Geschwindigkeit anzusetzen sind, um die Ungleichmäßigkeiten der Planetenbahnen auf gleichförmige Kreisbewegungen zurückführen zu können. Dies führt neben den Planetensphären (in absteigender Folge: Saturn, Jupiter, Mars, Venus, Merkur, Sonne, Mond – bei Ar. mit gleichfalls abnehmender Folge ihrer Geschwindigkeiten: Cael. II 10, 291a31–b10) zur Annahme von zusätzlichen

»gestirnslosen« Sphären für jede Planetenbewegung. Die beobachtbaren Bewegungen der Planeten werden so jeweils durch Systeme einer Mehrzahl verschiedener Kreisbewegungen erklärt.

Eudoxos kam auf eine Anzahl von insgesamt 26 Sphären. Diese Zahl wurde durch Kallippos um 7 auf 33 vermehrt. In Buch XII der *Metaphysik* erweitert Ar. diese Anzahl um 22 rückläufige Sphären auf 55. Er tut dies, um die ausschließlich als geometrisches Modell intendierte astronomische Hypothese des Eudoxos kosmologisch zu wenden und die unterschiedlichen Sphärensysteme in ein zusammenhängendes Gesamtsystem zu integrieren (Met. XII 8, 1073b38–1074a5). Ferner nimmt Ar. an, die Sphären bestünden aus Äther (→ *aithêr*). Daraus ergibt sich das Problem der physikalischen Einwirkung der Bewegungen der jeweils oberen Sphärensysteme auf die unteren. Die von ihm zusätzlich angenommenen rückläufigen Sphären haben also die Funktion, fremde Bewegungseinwirkungen auf die als göttlich vorgestellten Gestirne zu neutralisieren.

Gelegentlich äußert Ar. sich wegen des Mangels an empirischen Befunden mit Vorbehalt über die in der *a.* zu erreichende demonstrative Gewißheit (Part. an. I 5, 644b22–645a4; Met. XII 8, 1074a16 f.).

*Lit.:* O. NEUGEBAUER, A History of Ancient Mathematical Astronomy, Bd. II, Berlin 1975.

*K. Corcilius*

**atechnos / kunstfremd**: s. entechnos

**athanasia / Unsterblichkeit** (ἀθανασία; lat. *immortalitas*) besitzen nach Ar. der Himmel und der Verstand. Sie ist »eine Eigenschaft bzw. ein Merkmal des Lebens« (Top. IV 5, 126b35), sofern dieses am Göttlichen teilhat. Die alten Lehren, »daß es ein Unsterbliches und Göttliches gebe unter den Dingen, die Bewegung haben«, seien wahr, da der Himmel »U. und Ewigkeit« besitze (Cael. II 1, 284a1–5). Weil die von der Ätherspäre (vgl. → *aithêr*) nach unten vermittelte kosmische Bewegung

als ganze »unsterblich und unaufhörlich dem Seienden zukommt« (Phys. VIII 1, 250b13 f.), somit »unter allem Seienden gewissermaßen pausenlose und unsterbliche Bewegung sein muß«, so muß diese ihr Prinzip im Gotte (→ *theos*) haben, der »als das erste Bewegende auch etwas auf akzidentelle Weise Unbewegtes sein muß« (Phys. VIII 6, 259b22–26). »Alles, was eine Leistung (→ *ergon*) hat, ist um dieser Leistung willen da. Des Gottes Tätigsein ist aber U. Dieses ist ewiges Leben; folglich muß dem Göttlichen ewige Bewegung zukommen. Da aber das Himmelsgebäude derartig ist (denn es ist ein göttlicher Körper), enthält es deshalb jenen kreisdrehenden Körper, der sich von Natur aus ewig dreht« (Cael. II 3, 286a8–13; vgl. → *kyklophoria*). Weil der sublunaren Welt diese Bewegung nur irregulär und diskontinuierlich mitgeteilt wird, währt hier das Einzelleben der Individuen nicht ewig, und die Menschen können sich U. nur unrealistisch »wünschen« (EN III 4, 1111b22). Während Ar. im Frühdialog *Eudemos* noch argumentiert, »daß die Seele« als individuelle »unsterblich ist« (Fragm., 1480a11), leugnet er später die personale U., obwohl er einräumt, daß der »tätige Verstand« (→ *nous*), d. h. das Instrument der Denkseele, in seiner Abgetrenntheit vom menschlichen Körper »unsterblich und ewig« ist (An. III 5, 430a23). Allerdings kann der Mensch am ewigen göttlichen Leben »teilhaben«, indem er Kinder zeugt (An. II 4, 415a29) oder seinen Verstand, der »etwas Göttliches« ist, kultiviert: Wir sollen »uns bemühen, soweit wie möglich unsterblich zu werden und alles zu tun, um unser Leben nach dem einzurichten, was das Höchste in uns ist« (EN X 7, 1177b33 f.).

*Lit.:* G. SOLERI, L'immortalità dell'anima in Aristotele, Turin 1952.

*H. Busche*

**atomon / Unteilbares** (ἄτομον; lat. *indivisibile*, *individuum*). Mathematisch-naturphilosophisch gebraucht Ar. den Begriff *a.* nur kritisch, um den Anspruch der Atomisten zurückzuweisen, die Grundbausteine der physikalischen Wirklichkeit seien prinzipiell unteilbare Körper. Jegliche kontinuierliche (→ *syneches*) Größe läßt sich mathematisch beliebig in im-

mer kleinere Größen teilen (vgl. Phys. VI 2, bes. 232a23–25 und 233b16 f.). Aus unteilbaren Einheiten als diskreten Größen wäre kein Kontinuum aufzubauen, ebenso wenig aus Punkten als Begrenzungen. Auch den physikalischen Größen liegt das mathematische Kontinuum zugrunde. Daher verwirft Ar. Atome, d. h. grundsätzlich unteilbare physische Einheiten, und parallel dazu auch den leeren Raum als das Gliederungsprinzip der Atomisten, das die verschiedenen Atome voneinander trennt und dessen Fehlen ein Atom in sich kompakt und damit physisch unteilbar macht. Im Körperbereich wird für Ar. die unendliche Teilungsmöglichkeit freilich nicht aktualisiert.

Allein in der logisch-ontologischen Verwendung akzeptiert Ar. im positiven Sinn ein *a.* In den *Kategorien* gebraucht er *a.* vorzüglich für Einzelsubstanzen (→ *ousia*: 5, 3a37–39; b10–14), aber auch für die ihnen inhärierenden individuellen Akzidentien, also alles, was numerisch eines (→ *hen*), daher nicht mehr von Speziellerem prädizierbar und insofern unteilbar ist, als es nicht mehr in eine Vielheit von Einzelfällen aufteilbar ist (2, 1b6–9). Unteilbar ist hier das zahlenmäßig Eine, d. h. ein Einzelfall eines (zählbare Einheiten schaffenden) Begriffs. Damit ist es eine folgerichtige Entwicklung, wenn Ar. in Met. VII 8, 1034a8 die unterste Art (*infima species*) oder den speziellsten Begriff als *a.* → *eidos* (unteilbare Art) bezeichnet. Unteilbar ist diese Art insofern, als sie bei allen Einzelfällen als dieselbe vorliegt, somit nicht weiter differenziert werden kann. Ar. bestreitet nicht, daß eine Art wie Mensch noch weitere Unterscheidungen (wie Geschlecht, Hautfarbe usw.) zuläßt; dies sind aber keine genuin begrifflichen Differenzierungen des *eidos*, sondern sie ergeben sich, wenn dasselbe *eidos* oder die gleiche grundlegende Existenzweise (wie das vernunftbestimmte menschliche Leben) unter verschiedenen materiellen Bedingungen realisiert ist.

*M.-Th. Liske*

**autarkeia / Autarkie, Selbstgenügsamkeit** (αὐτάρκεια; lat. *per se sufficientia*; Adj.: *autarkês* / autark). Autark ist ein Individu-

um, eine Gemeinschaft oder eine Tätigkeit, die auf nichts anderes angewiesen ist, weil sie alles, was sie benötigt, selbst hat oder sich selbst verschaffen kann. In einem eingeschränkten Sinn bezeichnet das Wort, was zu einem bestimmten Zweck ausreicht, z. B. den für ein gutes Leben ausreichenden Besitz (Pol. I 8, 1256b32) oder den Nahrungsvorrat im Verdauungsapparat der Tiere, der ausreicht, damit sie sich von einem Ort zum anderen fortbewegen können (Gen. an. IV 8, 776b8).

*a.* ist eine Wesenseigenschaft des letzten Ziels oder höchsten Gutes des Menschen, des Glücks (→ *eudaimonia*). Daß das Glück autark ist, besagt, daß es »für sich allein das Leben begehrenswert und keiner Sache bedürftig macht« (EN I 5, 1097b14 f.). In höchstem Maß autark ist die theoretische Lebensweise (→ *bios*). Auf das zum Leben Notwendige ist jeder Mensch angewiesen; im Vergleich zum Leben in der Politik ist das theoretische Leben jedoch insofern autark, als der Weise (vgl. → *sophia*) nicht auf Beziehungen zu anderen Menschen angewiesen ist, um sich der Theorie (→ *theôria*) widmen zu können (EN X 7, 1177a27–b1).

*a.* in einem uneingeschränkten Sinn kommt nur dem Gott (→ *theos*) zu (EE VII 12, 1244b8–10; Met. XIV 4, 1091b16–19); der Mensch kann sie nur in der Gemeinschaft (→ *koinônia*) erreichen. Der »isolierte« einzelne ist nicht autark; wer zur Gemeinschaft nicht fähig oder wegen seiner A. nicht auf sie angewiesen ist, ist ein Tier oder ein Gott (Pol. I 3, 1253a26–29). A. ist nur als gemeinsames Gut zu verwirklichen (EN I 5, 1097b8–11), indem Menschen ihr Leben miteinander teilen (EN V 10, 1034a26 f.). Das folgt nicht nur daraus, daß die Menschen für ihre Bedürfnisbefriedigung auf gegenseitige Hilfe angewiesen sind; auch wenn sie in dieser Hinsicht vollkommen autark wären, würden sie danach verlangen, in Gemeinschaft zu leben (Pol. III 6, 1278b20 f.), weil im Unterschied zum sich selbst genügenden Gott der Mensch sein Gut nur in der Beziehung auf andere(s) finden kann (EE VII 12, 1245b18 f.). Deshalb braucht auch der Glückliche, der insofern autark ist, als er alles zum Leben Notwendige hat, Freunde (EE VII 12; EN IX 9; MM II 15).

Die A. ist »das Ziel und das Beste«, das der Mensch verfolgt, wenn er sich, um seine Natur (→ *physis*) zu verwirklichen, zu Gemeinschaften zusammenschließt (Pol. I 2, 1253a1; vgl. EN I 5, 1097b8). Sie wird in den verschiedenen Gemeinschaftsformen in unterschiedlichem Ausmaß verwirklicht; das Haus (vgl. → *oikia*) ist autarker als der einzelne, das Dorf als das Haus und die → *polis* als das Dorf (Pol. II 2, 1261b11 f.; vgl. Pol. I 2, 1252a24–b27). Mit der Polis ist »die Grenze erreicht, bei der vollständige A. besteht« (I 2, 1252b28 f.); sie ist »die Menge« der Bürger, »die hinreichend ist für die A. des Lebens« (III 1, 1275b20). Das »vollendete (→ *teleion*) und autarke Leben«, um dessentwillen die Polis ist, erschöpft sich nicht im gegenseitigen Schutz vor Unrecht und im Austausch von Gütern; beides sind vielmehr lediglich notwendige Voraussetzungen für das im sittlichen Sinn gute Leben (III 9, 1280b29–1281a4). Nicht der Grad der Einheit, so die Kritik an Platon, sondern der A. ist das Kriterium, nach dem die Polis zu bewerten ist (II 2, 1261b14 f.). Die A. ist das Maß für die Zahl der Einwohner. Sind es zu wenige, so ist die Polis nicht autark; sind es zu viele, so ist sie zwar hinsichtlich der materiellen Lebensnotwendigkeiten, aber nicht hinsichtlich des guten Lebens autark, weil sie keine Verfassung haben kann (VII 4, 1326b2–9). Die optimale Größe der Bevölkerung ist die, welche »die A. der Polis ermöglicht und zugleich wohlübersehbar bleibt« (b23 f.). Ein entsprechendes Kriterium gilt für die Beschaffenheit des Landes; »jeder wird ohne Zweifel dasjenige loben, das am meisten autark ist« (b27 f.).

*Lit.:* A. KENNY, Aristotle on the Perfect Life, Oxford 1992, Kap. 3. – M. WHEELER, Self Sufficiency and the Greek City, in: JHI 16 (1955), 416–420. – S. A. WHITE, Is Aristotelian Happiness a Good Life or the Best Life?, in: OSAP 8 (1990), 103–143.

*F. Ricken*

**automatos / spontan** (αὐτόματος; lat. *sua sponte*) kennzeichnet bestimmte Prozesse sowie ihre Resultate und hat (1) einen weiten und (2) einen engen Sinn. (1) Sp. im weiten Sinn ist der Oberbegriff für sp. im engen Sinn und für »zufäl-

lig« (Phys. II 6, 197a36 f.; vgl. → *tychê*). Sp. ist ein gegebener Prozeß und sein Resultat unter zwei Bedingungen: Prozesse mit dieser Art von Resultat sind »in den meisten Fällen« um eines Ziels (→ *telos*) willen; der vorliegende Prozeß ist eine Ausnahme und nicht um eines Ziels willen, sondern akzidentell (→ *symbebêkos*) verursacht (Phys. II 5, 196b10–24; II 6, 197b18–20). So kann z. B. Gesundung, die typischerweise gezielt durch ärztliche Behandlung verursacht wird, ausnahmsweise auch sp. auftreten, z. B. durch zufällige Wärmezufuhr (Part. an. I 1, 640a29).

(2) Wenn der sp.e Prozeß nicht im Rahmen der menschlichen Handlung, sondern im Bereich der Natur auftritt, ist er sp. im engen Sinn (Met. XII 3, 1070a7). Ar. glaubt, daß Lebewesen sp. entstehen (vgl. → *genesis*), besonders in faulender Materie und in den organischen Resten anderer Lebewesen (Hist. an. V 1, 539a17–25; Gen. an. I 1, 715b26–30). Das erklärt Ar. damit, daß überall Wasser und darin wiederum »psychische Wärme« (*thermotês psychikê*, Gen. an. III 11, 762a18–27) enthalten sei.

Nach Ar. reproduzieren sich die Lebewesen meistens formgleich, denn »ein Mensch zeugt einen Menschen« (Met. VII 7, 1032a25). Was sp. wird, stammt dagegen nicht von formgleichen Vorgängern ab und steht im Gegensatz zu dem, was immer oder meistens in der gleichen Weise wird (Hist. an. V 1, 539a22 f.; Phys. II 8, 198b34–36). Ar. bemüht sich aber, das sp.e Werden in Analogie zu dem regulären natürlichen Werden zu setzen (Met. VII 9, 1034a22 f.). In seinen empirischen Untersuchungen räumt Ar. die Möglichkeit ein, daß nicht nur einzelne Exemplare einer Art ausnahmsweise sp. entstehen, sondern sogar ganze Arten und Gattungen, z. B. die Schalentiere (Gen. an. III 11, bes. 763a25–34).

*Lit.:* J. G. LENNOX, Aristotle's Philosophy of Biology, Cambridge 2001, Kap. 10.

*J. Hübner*

**auxêsis / Vergrößerung, Wachstum** (αὔξησις; lat. *accretio*) ist eine quantitative (*peri megethos, kata to poson*) Veränderung

(→ *metabolê*), deren Gegensatz die *phthisis* (Abnahme) darstellt (Met. XII 2, 1069b11 ff.; XIV 1, 1088a31 f.; Phys. IV 4, 211a15; Gen. corr. I 5, 320a8 ff.). Sie ist, wie andere Veränderungen, eine Bewegung (→ *kinêsis*: Phys. IV 10, 218b19 f.). Ar. definiert in Gen. corr. I 5, 320b25 ff. die *a.*, in expliziter Abgrenzung von Entstehen/Vergehen (→ *genesis*) als einem Übergang vom potentiell Seienden (→ *dynamis*) zum aktuell Seienden (→ *entelecheia*), als Zunahme (*epidosis*) einer schon existierenden (vgl. → *hyparchein*) Größe und die Abnahme als eine dementsprechende Minderung (*meiôsis*). Da im organischen wie im anorganischen Bereich alle Prozesse auf dem Einwirken der aktiven Elementarqualitäten Warm und Kalt auf die passiven Elementarqualitäten Feucht und Trocken beruhen (Meteor. IV; Gen. corr. II 2, 329b7 ff.), handelt es sich im Falle eines Überwiegens der Wärme gegenüber dem Feuchten und Trokkenen um einen teleologisch gelungenen Prozeß, so auch im Fall der *a.* Eine Abnahme hingegen ist entsprechend ein mißlungener, wenngleich im Weltganzen notwendiger Prozeß. Im organischen Bereich ist die Vergrößerung die Folge eines Verkochungsprozesses (→ *pepsis*), der wiederum dann gelingt, wenn das Warme stark genug ist, um sich gegen das Feuchte und Trockene durchzusetzen (*kratein*). Als Assimilationsprozeß ist die Nahrungsaufnahme eine qualitative Veränderung (→ *alloiôsis*), die ihrerseits die Ortsbewegung (→ *phora*) als primäre Bewegung voraussetzt (Phys. VIII 7, 260a20 ff.).

*Lit.:* J. ALTHOFF, Warm, kalt, flüssig und fest bei Aristoteles. Die Elementarqualitäten in den zoologischen Schriften, Stuttgart 1992. – J. BOGEN, Change and Contrariety in Aristotle, in: Phronesis 37 (1992), 1–21. – H. HAPP, Hyle, Berlin/New York 1971. – H. H. JOACHIM, Aristotle on Coming-to-be and Passing-away, Oxford 1922.

*S. Föllinger*

**axiôma / Axiom** (ἀξίωμα). (1) A.e sind in der Wissenschaftstheorie des Ar. allgemeine, über den Fachwissenschaften stehende Grundsätze, die wir schon in Anspruch nehmen müssen, um überhaupt zu lernen und Wissen zu erwerben (An. post. I 2, 72a15–18; Met. IV 3, 1005b15). Das A. kann nicht

oder zumindest nicht direkt, d. h. in keiner Demonstration (→ *apodeixis*), bewiesen werden. Als Beispiele nennt Ar. den Satz vom Widerspruch (Met. IV 3, 1005b19–22), das Prinzip vom ausgeschlossenen Dritten (IV 7, 1011b23 f.) und den arithmetischen Grundsatz, daß sich Gleiches ergibt, wenn man Gleiches von Gleichem subtrahiert (An. post. I 10, 76a41).

Die Vorstellung unbeweisbarer A.e übernimmt Ar. aus der Mathematik (Met. IV 3, 1005a19 f.). Da sich alle der A.e bedienen (a23 f.), fällt ihre Behandlung in keine der Fachwissenschaften; es fragt sich daher, ob die Erste Philosophie, deren Gegenstand die obersten Prinzipien (→ *archê*) und Ursachen (→ *aitia*) sind, auch für die Behandlung der A.e zuständig ist (Met. IV 3), denn die A.e gehören auch zu den Prinzipien, nämlich zu den Beweisprinzipien (*apodeiktikai archai*: Met. III 2, 996b26 ff. bzw. *syllogistikai archai*: IV 7, 1005b7). Ar. ist einer positiven Beantwortung dieser Frage zugeneigt (IV 4, 1005b35 ff.), denn so, wie jeder in seinem Fach die sichersten Prinzipien besitzen muß, muß auch der Philosoph, welcher die höchste Wissenschaft vom Seienden (→ *on*) hat, die sichersten Prinzipien von allem, d. h. die A.e, angeben können (IV 3, 1005b8–11). Das sicherste Prinzip von allen ist eines, mit Bezug auf welches Täuschung vollkommen ausgeschlossen ist. Ar. identifiziert dies als den Satz vom Widerspruch. Dieser sei zugleich das Prinzip aller anderen A.e (1005b33 f.).

Als sicherste Prinzipien sind A.e unbeweisbar, denn ein direkter Beweis ist für Ar. nur sinnvoll, wenn es etwas gibt, das relativ zu dem zu Beweisenden sicherer ist und aus dem das zu Beweisende hergeleitet werden kann. Daß nicht alles Wissen beweisbar ist und daß die gegenteilige Annahme zu einem Zirkel, einem Regreß oder zum Skeptizismus führen müßte, zeigt Ar. in einer aufwendigen Argumentation in An. post. I 3. Wie A.e dennoch gegen mögliche Opponenten verteidigt werden können, legt Ar. in Met. IV 4–6 exemplarisch für den Satz vom Widerspruch dar, nach welchem es nicht möglich ist, daß dasselbe (Prädikat) auf dasselbe (Subjekt) zugleich und in derselben Hinsicht zutrifft und nicht zutrifft (IV 3, 1005b19 f.):

Zwar sei kein direkter Beweis möglich, jedoch könne derjenige, der die Gültigkeit des *a.* bestreitet, in eine Widerlegung (→ *elenchos*) verwickelt werden (IV 4, 1006a15 und a18). Der Grundgedanke dieser Widerlegung ist folgender: Wer etwas sagt, muß mit seinen Worten etwas bezeichnen wollen. Wer etwas bezeichnen will, bezeichnet etwas Bestimmtes. Wenn etwas Bestimmtes bezeichnet wird, dann heißt das, daß die gebrauchten Worte nicht ebensogut etwas anderes bezeichnen könnten; wer das Wort »Mensch« gebraucht, möchte damit Menschen und nicht Nicht-Menschen bezeichnen. Da auch der Gegner des Satzes vom Widerspruch etwas sagen muß, wenn er das *a.* bestreiten will, gilt auch für ihn, daß er etwas sagt und daher etwas bezeichnet, und dies heißt wiederum, daß er selbst von dem bezweifelten *a.* Gebrauch macht.

(2) In der Dialektik (→ *dialektikê*) taucht das Wort *a.* in einer terminologisch noch unfixierten Bedeutung auf, die an den ursprünglichen Sinn von *axioun* (fordern) erinnert (Top. VIII 1, 156a23; VIII 3, 159a4 u. a.): Es geht dabei um die Gültigkeit einer allgemeinen Behauptung oder einer Annahme, die für einen Schluß erforderlich ist und deren Anerkennung man vom Gegner fordert. Der Gegner kann die geforderte Zustimmung geben oder durch Anführung eines Gegenbeispiels zurückweisen (VIII 2, 157a34–b33).

(3) Im ethisch-politischen Kontext meint das Wort *a.* immer wieder die Bedeutung oder den Wert, den man einer Sache oder einer Person, gegebenenfalls auch sich selbst (Selbstwertgefühl: vgl. EN IV 5, 1122b33), beimißt. So kann auch die herausgehobene soziale Stellung (Rhet. II 17, 1391a27) mit *a.* bezeichnet werden.

*Lit.:* Ch. RAPP, Aristoteles über die Rechtfertigung des Satzes vom Widerspruch, in: ZphF 47 (1993), 521–541. – M. WEDIN, A Curious Turn in *Metaphysics* Gamma: Protagoras and Strong Denial of the Principle of Non-Contradiction, in: AGPh 85 (2003), 107–130.

*Ch. Rapp*

# b

**basileia / Königtum** (βασιλεία; lat. *monarchia*, *regnum*, *principatus regalis*). (1) Die *b.* ist eine gemeinwohlorientierte Form der Alleinherrschaft (→ *monarchia*: Pol. III 7, 1279a33 f.; vgl. Rhet. I 8, 1366a1 f.). Sie teilt sich mit der Aristokratie (→ *aristokratia*) den Titel der besten Verfassung (IV 2, 1289a30–32 und a39 f.; vgl. EN VIII 12, 1160a35 f., wo die *b.* alleine genannt wird), da auch sie ihr Bestehen auf der »durch günstige Umstände unterstützten Tugend (→ *aretê*)« des Regenten gründet (Pol. IV 2, 1289a33; V 10, 1310b32 f.). In diesem Sinne kann die *b.* als die Aristokratie eines Einzelnen gelten.

Ar. unterscheidet fünf verschiedene Formen des K.s (III 14), von denen schließlich aber (III 15, 1286a2–7) nur die letzte, das sogenannte »Vollkönigtum« (*pambasileia*), für die Verfassungslehre (vgl. → *politeia*) von Interesse ist. Denn die anderen, eingeschränkten Formen des K.s kann man sich auch als Einrichtungen im Rahmen von anderen Verfassungen denken; sie sind insofern »gar keine besondere Art von Verfassung« (III 16, 1287a3 f.). Ar. geht es um die uneingeschränkte Herrschaft eines Königs, »der alles nach seinem eigenen Willen ausführt« (a1 f.). Dieser König ist keiner anderen Instanz untertan; er untersteht nicht einmal der Herrschaft der Gesetze (→ *nomos*). Um die schwierige Konzeption einer Herrschaft zu erläutern, die uneingeschränkt, aber nicht tyrannisch sein soll (in der *Rhetorik* z. B. ist »unbeschränkte Alleinherrschaft« das definierende Merkmal der → *tyrannis*: Rhet. I 8, 1366a), erwägt Ar. den folgenden Fall: »Wenn also ein ganzes Geschlecht vorhanden sein oder auch der Fall eintreten sollte, daß über alle anderen ein einzelner in dem Maße an Tugend hervorragt, daß die seine die aller anderen überwiegt, dann erfordert es die Gerechtigkeit, daß jenes Geschlecht die königliche Würde und die Staatsgewalt erhalte und dieser eine ihr König werde« (Pol. III 17, 1288a15–19; vgl. V 10, 1310b9–12). Durch die hypothetische Konstruktion dieses Falles werden die äußerst anspruchsvollen Bedingungen für die Legitimität des absoluten K.s geklärt, das sich, im Unterschied zur Tyrannenherrschaft, auch

»auf den freiwilligen Gehorsam der Regierten gründet« (V 10, 1313a5 f.). Daß solche Bedingungen, unter denen diese Herrschaft gerecht und für die Untertanen zuträglich wäre, jemals erfüllt waren oder daß sie einmal erfüllt sein werden, ist damit nicht gesagt. In seinen Untersuchungen zum Verfassungswandel (→ *metabolê politeiôn*) geht Ar. vielmehr davon aus, daß die Zeiten der Königsherrschaft im Grunde genommen vorbei sind, da »jetzt die Zahl der einander gleichen Leute zu groß ist und niemand so sehr hervorragt, wie es einer Herrschaft von so viel Macht und Würde angemessen wäre« (a3–8). Die sozialen Rahmenbedingungen begünstigen, wie er an einigen Stellen zu erkennen gibt, das Entstehen von Demokratien (III 15, 1286b20–22 oder IV 13, 1297b22–25; vgl. V 1, 1301b39 f.).

(2) Wenn Ar. versucht, die Arten von Gemeinschaft (→ *koinônia*) zu beschreiben, die in einem Haushalt (→ *oikia*) existieren, dann gebraucht er den Begriff *b.* auch in übertragener Bedeutung. Von der Gemeinschaft des Vaters mit den Söhnen könne man z. B. sagen, sie habe die »Gestalt des K.s« (EN VIII 12, 1160b24 f.; vgl. Pol. I 12, 1259a40 f. und b10–17; III 14, 1285b31 f.). In der *Politik* macht Ar. von dieser Beobachtung Gebrauch, um zu erklären, warum die Staaten früher vor allem von Königen regiert wurden. Da die → *polis* ursprünglich aus einzelnen Haushalten und dem Zusammenschluß von Haushalten zu Dörfern entstanden ist, überträgt sich der königliche Charakter der Herrschaft im Haus auch auf die »Kolonien des Hauses« und damit auf die Herrschaft in der Polis (I 2, 1252b 19–22). Ebenfalls im übertragenen Sinne gebraucht er den Begriff, wenn er davon spricht, daß die Herrschaft der Vernunft (→ *nous*) über das Streben (→ *orexis*) eine königliche sei (I 5, 1254b5 f.).

*Lit.:* D. FREDE, Der Übermensch in der politischen Philosophie des Aristoteles. Zum Verhältnis von *bios theoretikos* und *bios praktikos*, in: IZPh 1998, 259–284. – R. G. MULGAN, A Note on Aristotle's Absolute Ruler, in: Phronesis 19 (1974), 66–69. – P. A. VANDER WAERDT, Kingship and Philosophy in Aristotle's Best Regime, in: Phronesis 30 (1985), 249–273.

*R. Geiger*

**bia / Zwang** (βία; lat. *violentia*; Adj.: *biaios* / gewaltsam) ist eine Art Notwendigkeit (vgl. → *anankaion*): Etwas ist gewaltsam, wenn »es hindert oder hemmt gegen den Trieb (*hormê*) oder die Entscheidung (→ *prohairesis*)« (Met. V 4, 1015a26–28; vgl. EE II 8, 1224a10–31). Der Trieb bezieht sich auf die Natur (→ *physis*), sowohl auf die nicht belebte (so bewegt sich z. B. Feuer natürlicherweise nach oben, durch Zw. aber nach unten: Gen. corr. II 6, 333b26–30) als auch auf die belebte: »Das Gewaltsame ist widernatürlich« (Cael. III 1, 300a23–25). Zw. setzt also die Natur voraus (Phys. IV 8, 215a3 f.).

*Lit.:* S. WATERLOW, Nature, change and agency in Aristotle's Physics, Oxford 1984, 30–35.

*R. A. H. King*

**bios / Leben, Lebensweise** (βίος; lat. *vita*) bezeichnet im Unterschied zum ontologischen Begriff → *zôê* die Art und Weise, wie ein Wesen seine Lebensvollzüge leistet und gestaltet; das Wort wird auch gebraucht, wenn von der zeitlichen Länge des Lebens (Gen. corr. II 10, 336b13; Hist. an. VI 22, 576a29) oder einem lebenslangen Amt (Pol. II 10, 1272a37) die Rede ist. Die Lebensweise der Pflanze ist die Art ihrer Ernährung (Gen. an. III 2, 753b25–29). Die Lebensweisen der Tiere lassen sich in verschiedener Hinsicht unterscheiden: ob sie im Wasser oder auf dem Land, allein oder in Herden leben, mit Füßen, Flügeln oder Schwimmorganen ausgestattet sind, sich eine Wohnung bauen oder nicht usw. (Hist. an. I 1, 487a11–488b11). Wie bei den Tieren ergeben sich beim Menschen unterschiedliche Lebensweisen aus der unterschiedlichen Nahrung: »das Nomaden-, das ackerbauende, das Räuber-, das Fischer-, das Jägerleben« (Pol. I 8, 1256a19–b2). Von den Lebensweisen, die dem Notwendigen dienen, sind die zu unterscheiden, die den Anspruch erheben, das Glück (→ *eudaimonia*) zu sein (EE I 4); die hervorstechendsten unter ihnen sind das der Lust, das der Politik und das der Theorie (→ *theôria*) gewidmete Leben (EN I 3).

Die Frage nach dem besten Leben ist nicht nur ein Thema der Ethik (EE I 3, 1215a4 f.), sondern auch der Politik: »Wer

über die beste Verfassung (→ *politeia*) die Untersuchung in sachgemäßer Weise anstellen will, der muß notwendig zuerst bestimmen, welches das wünschenswerteste Leben ist« (Pol. VII 1, 1323a14–16; vgl. IV 11, 1295a25 f.). Auch die Polis hat eine Lebensweise (VII 6, 1327b5); »dasselbe Leben ist notwendig das beste, sowohl für jeden einzelnen Menschen als für die Staaten und Menschen insgemein« (VII 4, 1325b30–32).

Vom Leben in tätiger Teilnahme an den Angelegenheiten der → *polis* ist das Leben als Fremder zu unterscheiden (Pol. VII 2, 1324a14–17) und vom Leben in der Öffentlichkeit das Privatleben (Pol. V 8, 1308b20).

*Lit.:* D. KEYT, The Meaning of βίος in Aristotle's Ethics and Politics, in: APhil 9 (1989), 15–21.

*F. Ricken*

**boulêsis / Wille, Wunsch** (βούλησις; lat. *voluntas*) bezeichnet den strebenstheoretischen und intellektualistischen, nicht den dezisionistischen Aspekt des Willensbegriffs. Ebenso wie bei Platon (Gorg. 466d6–e2) steht *b.* bei Ar. für die rationale Ausrichtung des Akteurs auf ein Gut. *b.* setzt sich aus den Momenten Streben (→ *orexis*), Entscheidung (→ *prohairesis*) und Überlegen (→ *dianoia*) zusammen (EE II 7, 1223a23–26), koinzidiert aber nicht mit Entscheidung (EE II 10, 1225b24–37). Ar. differenziert im Feld des von Menschen überlegt Verursachten zwischen Handlungen aus Gewohnheit (→ *ethos*) und Handlungen aus Streben; innerhalb der zweiten Gruppe unterscheidet er zwischen vernünftigem und vernunftlosem Streben; das vernünftige Streben bezeichnet er als *b.* und charakterisiert es durch die Ausrichtung auf ein Gut (Rhet. I 10, 1368b36–1369a4; vgl. Top. IV 5, 126a12–14). Auch im Rahmen seiner Seelenteilungskonzeption unterscheidet Ar. zwischen drei Formen von Streben: die *b.* soll nur dem rationalen Teil zukommen, während Begehren (→ *epithymia*) sowie Zorn oder Mut (→ *thymos*) dem irrationalen Teil zugewiesen werden (An. III 9, 432b5–7; vgl. III 10, 433a24 f.). Alles Wollen gehört demnach dem rationalen Seelenteil an (Top. IV 5, 126a13). Das Wollen wird nach Ar. durch das Gute konstitu-

iert, nicht umgekehrt das Gute durch das Wollen (Met. XII 7, 1072a28 f.); Ar. ist in der Frage nach der Güterkonstitution also Wahrnehmungstheoretiker, nicht Geschmackstheoretiker. Wenn jemand beispielsweise etwas wegen einer akzidentell auftretenden Eigenschaft wertschätze (*agapa*), sei klar, daß er dasjenige um so mehr wollen (*mallon boulêsetai*) müsse, an dem dies in höherem Grade auftrete. Wenn jemand etwa das Spazierengehen liebe, müsse er, da Laufen noch gesünder sei, dieses um so mehr schätzen (Protr. B 71).

Irritierend scheint demgegenüber die Zuordnung des W.ns zum unvernünftigen Seelenteil in der *Politik*: Ar. behauptet dort einen biographisch-zeitlichen Vorrang des Körperlichen vor dem Seelischen und des Vernunftlosen vor dem Vernünftigen, indem er darauf verweist, daß bereits Kinder über *thymos*, *b.* und *epithymia* verfügten, während *logismos* und → *nous* (Vernunft) erst beim Heranwachsen hinzukämen (VII 15, 1334b17–25). Auch präferiert er eine Orientierung des Staates am Gesetz gegenüber der Orientierung am W.n von Menschen; der W. bilde nämlich keine zuverlässige Richtschnur (II 10, 1272b5–7). Im selben Sinn spricht Ar. vom W.n des Königs (III 16) und einem möglichen Konflikt dieses W.ns mit dem Gesetz (III 16, 1287a1; vgl. III 15, 1286b32). Der intellektualistische *b.*-Begriff läßt sich mit dem irrationalen durch den Hinweis versöhnen, daß ersterer als »naturgemäß«, letzterer als »naturwidrig« gekennzeichnet wird (vgl. EE III 10, 1227a28–30).

*Ch. Horn*

**bouleuesthai / erwägen, überlegen** (βουλεύεσθαι; lat. *deliberare*; Subst.: *bouleusis*, *boulê* / Erwägung), wörtlich »sich beraten«, ist ein Grundbegriff der Aristotelischen Handlungstheorie und bedeutet das Erwägen geeigneter Mittel für ein gegebenes Ziel (→ *telos*). Die genauere Bestimmung erfolgt: (1) über den Gegenstand des Erwägens, wobei die gleichen Kriterien zur Anwendung kommen, die in Rhet. I 4 für den Gegenstand der »beratenden Rede« (*symboulê*) entwickelt wer-

den (vgl. EN III 5, 1112b10 f.); (2) über den Vorgang des Erwägens (EN III 5; Rhet. I 4, 1359a30 ff.).

(1) Gegenstand des Erwägens (EN III 5, 1112a18–b16) sind (a) Dinge, die in unserer Gewalt (*eph' hêmin*) und ausführbar (*prakta*) sind (a31). Ausgeschlossen ist damit u. a. Ewiges, Zufälliges, Vergangenes (VI 2, 1139b6 f.) oder Hoffnungsloses (Rhet. II 5, 1383a7 f.). Gegenstand des Erwägens sind (b) nicht die Ziele – sie werden durch das Wollen (→ *boulêsis*) vorgegeben (EN III 7, 1113b3 f.) –, sondern die zum Ziel führenden Wege: »Denn der Arzt überlegt nicht, ob er heilen soll« (III 5, 1112b11–13; vgl. Rhet. I 6, 1362a18). Die von Ar. gebrauchte Formulierung *pros ta telê* läßt allerdings die Möglichkeit zu, daß (c) auch Bestandteile des vorgegebenen Ziels Gegenstand der Erwägung sein können.

(2) Den Vorgang des Erwägens beschreibt Ar. als eine Art des Forschens (*zêtêsis*) oder der Analyse (→ *analysis*: EN III 5, 1112b21–24; vgl. Mem. 2, 453a14). Dabei wird das Ziel als Ausgangspunkt der Erwägung mit der »ersten Ursache« (*prôton aition*; vgl. → *aitia*) als Ausgangspunkt des Handelns verbunden: »Das Letzte in der Analyse ist das erste im Werden« (EN III 5, 1112b23 f.). Diese Verbindung geschieht vor allem durch das Abwägen von Zweck-Mittel-Relationen, was Ar. am Beispiel des Heilens erläutert (Met. VII 7, 1032b18–26): »Wenn dieser gesund werden soll, so wird er in Gleichmaß kommen müssen. Was heißt nun in Gleichmaß kommen? Das und das. Dies wird aber stattfinden, wenn er in Wärme kommt. Was heißt nun aber dies? Das und das. Dies ist aber dem Vermögen nach vorhanden, und dies steht bereits in unserer Gewalt.« Die Erwägung kann also mehrere Schritte beinhalten; sie vergleicht verschiedene Wege miteinander (EN III 5, 1112b16 f.); sie orientiert sich stets am Möglichen (*dynaton*), d. h. an dem, was durch uns geschehen kann (b24–27); sie fragt nach Werkzeugen (*organa*) und der Art ihrer Verwendung (b29); sie bezieht sich nicht nur auf Sachmittel, sondern auch auf mögliche Helfer (b30 f.).

Das Erwägen steht in engem Zusammenhang mit der »Entscheidung« (→ *prohairesis*), die Ar. als »erwägende Strebung«

(*bouleutikê* → *orexis*: EN III 5, 1113a11) begreift: »Aus der Erwägung entsteht nämlich unser Urteil, und dann streben wir gemäß der Erwägung« (a11 f.).

*Lit.:* D. WIGGINS, Deliberation and Practical Reason, in: Essays on Aristotle's Ethics, hg. von A.O. Rorty, Berkeley 1980, 221–240.

*Ph. Brüllmann*

## C

**chôriston / abgetrennt** (χωριστόν; lat. *separatum*). Ar. verwendet *ch.*, (1) um seinen wohl gewichtigsten Einwand gegen Platons Ideenlehre vorzutragen, und (2) im Kontext seiner eigenen Philosophie als zentrales Merkmal der Substantialität.

(1) Nach Met. XIII 9, 1086a32–34 liegt die Ungereimtheit der Ideenannahme im Kern darin, daß die Platoniker die Ideen gleichzeitig als Universalien ansetzen und unter die Einzelnen rechnen, indem sie sie als a. behandeln. Als idealtypische Bedeutung (z. B. was es eigentlich heißt, gerecht zu sein), auf die jeder Einzelfall dieses Begriffs als Maßstab bezogen sein muß, hat eine Idee (→ *idea*) die Rolle eines beliebig oft zu exemplifizierenden Universale. Allein von diesen Allgemeinbegriffen gibt es Definitionen, die bereits Sokrates suchte, ohne sie freilich a. anzusetzen. Indem die Platoniker sie darüber hinausgehend ontologisch fundieren wollten, behandelten sie sie faktisch wie selbständige, a.e Entitäten namens Ideen (XIII 4, 1078b30–32) und machten sie so zu Einzelnen. Denn nur Einzeldinge können für Ar. im Vollsinn, also selbständig (*ch.*) existieren. Indem die Idee aber selbst ein Einzelfall des von ihr repräsentierten Begriffs ist, bedarf sie zusammen mit den anderen Einzelfällen eines weiteren Maßstabs, und so kommt es zum unendlichen Regreß des »Dritten Menschen«.

(2) Met. XII 5, 1070b36 f. sieht Ar. im *ch.* das Kriterium, ob etwas eine Substanz (→ *ousia*) ist. In V 1, 1026a10–16 arbeitet er neben *ch.* mit einem weiteren Kriterium, »unveränderlich« (*akinêtos*; vgl. → *kinêsis*), um so die Gegenstände der drei theo-

retischen Wissenschaften voneinander abzugrenzen: Die natürlichen Körper der Physik sind zwar a., aber nicht unveränderlich. Die geometrischen Strukturen und Zahlenverhältnisse der reinen Mathematik sind dagegen unveränderlich, existieren aber nicht selbständig; nur in der Betrachtung können sie so verstanden werden, als ob sie a. wären. Allein die von der Theologie betrachtete göttliche *ousia* vereinigt in sich beide Vorzüge, unveränderlich und a. für sich zu existieren. Von den beiden Kriterien bewertet Ar. das *ch.* eindeutig als das höhere, indem für ihn eher die Physik als die Mathematik als Erste Philosophie in Frage kommt (a27 ff.) und innerhalb der Mathematik die mit selbständigen Körpern befaßte Astronomie ihm als die philosophischste Wissenschaft gilt (XII 8, 1073b3 ff.). Eine bemerkenswerte Differenzierung des *ch.* findet sich in Met. VIII 1, 1042a28–31: Der Materie, die aus sich heraus ganz unbestimmt und nur die ermöglichende Voraussetzung eines bestimmten Einzeldinges ist, stellt Ar. zum einen die Form gegenüber, die ein bestimmtes, erkennbares Etwas (→ *tode ti*) und dem Begriff nach a. ist (*logô ch.*), zum anderen das aus Form und Materie zusammengesetzte Einzelding, das schlechthin (→ *haplôs*) oder im Vollsinn der selbständigen Existenz a. ist. Auch »dem Begriff nach a.« meint mehr, als daß die Form für sich gedacht werden kann. Denn → *logos* wird hier ausdrücklich mit der Form gleichgesetzt (a28 f.), ist also auch das Prinzip, das seinsmäßig Bestimmtheit bewirkt. Während die Materie alle Bestimmtheit nur durch ein äußeres Prinzip erhält, bedeutet die Form aus sich heraus oder a. Bestimmtheit und begründet sie beim Einzelding. Die Form (als *logô ch.*) ist damit nicht bloß der Grund dafür, daß etwas erkennbar und ein identifizierbares Etwas ist (*tode ti*; vgl. → *ousia* [2]). Da nur voneinander abgegrenzte Individuen selbständig existieren können, die Abgegrenztheit und Bestimmtheit aber durch die Form bewirkt wird, ist die Form auch der Grund selbständiger Existenz. Genau in diese Richtung geht auch VII 3, 1029a27–30. Hier begründet Ar., warum nicht die Materie (→ *hylê*) primär *ousia* ist, wie es sein müßte, wenn der Charakter eines letzten Subjekts oder Zugrundeliegenden (→ *hypokeimenon*), von dem

alles andere prädiziert wird (VII 3, 1028a36 f.), das selbst aber von keinem anderen mehr ausgesagt wird (V 8, 1017b24), das hauptsächliche Merkmal einer Substanz wäre. Aber bedeutendere Merkmale sind, als *tode ti* und *ch.* vorzukommen, so daß eher Form und Formbestimmtes *ousia* sind. Als wesentliche Ursache der (durch Bestimmtheit und Abgegrenztheit begründeten) selbständigen Existenz als a.es Einzelnes kann Ar. folglich die Form wie in V 8, 1017b23–26 zuweilen uneingeschränkt als *ch.* betrachten.

*Lit.:* G. FINE, Separation, in: OSAP 2 (1984), 31–87. – J. HÜBNER, Aristoteles über Getrenntheit und Ursächlichkeit. Der Begriff des εἶδος χωριστόν, Hamburg 2000. – D. MORRISON, Separation in Aristotle's Metaphysics, in: OSAP 3 (1985), 125–157. – L. SPELLMAN, Substance and Separation in Aristotle, Cambridge 1995.

*M.-Th. Liske*

**chrêmatistikê / Gelderwerbskunst** (χρηματιστική). Der Begriff *chr.* wird von Ar. in zweierlei Bedeutung gebraucht. (1) Er benutzt ihn zum einen austauschbar mit dem Begriff → *ktêtikê*, so daß er einfach »Erwerbskunst« bedeutet. In diesem Sinne ist *chr.* nichts weiter als diejenige Disziplin, die es mit dem Herbeischaffen der Haushaltsmittel zu tun hat, während die übergeordnete Hausverwaltung (→ *oikonomia*) für deren Gebrauch zuständig ist (Pol. I 8, 1256a10–13). Diese allgemeine Bedeutung des Wortes reserviert Ar. jedoch an anderen Stellen für den Ausdruck *ktêtikê* (z. B. I 8,1256b26–39).

(2) Die *chr.* in ihrer speziellen und systematisch relevanten Bedeutung ist eine künstliche und nicht naturgemäße Form von Erwerbskunst (Pol. I 9, 1257a3 f.; I 10, 1258b1 f.), die sich nicht mehr daran orientiert, ob die erworbenen Güter nötig sind, um ein gutes Leben zu führen. In der *chr.* werden die erworbenen Gegenstände nicht mehr für ihren eigentlichen Zweck gebraucht (z. B. Schuhe zum Anziehen: EE III 4, 1231b39–1232a4; Pol. I 9, 1257a8–13) und auch nicht mehr für ein einfaches Tauschgeschäft, um andere Gegenstände zu erwerben, die man zum Leben braucht. Die *chr.* hat sich vielmehr zu einer Art Handelsgeschäft (*kapêlikê*) verselbständigt,

das sich vor allem der Aufgabe widmet, »wie und mit welchen Mitteln man beim Umsatz möglichst viel Gewinn machen könnte« (I 9, 1257b1–5). Die Einführung des Geldes (→ *nomisma*) wird dabei vorausgesetzt und von Ar. für diese Art von maßlosem Gewinnstreben sogar verantwortlich gemacht. Da sich die *chr.* nicht mehr an den Notwendigkeiten des täglichen Bedarfs orientiert, gehört sie für Ar. auch nicht mehr zur eigentlichen Haushaltsführung (I 9, 1257b19–22). Die überlieferte Ansicht, daß die *chr.* sogar die wesentliche Aufgabe der *oikonomia* sei (I 3, 1253b12–14; I 9, 1257b38–40), wird damit zurückgewiesen. Als ebenso deutliche Kritik ist es deshalb auch zu verstehen, wenn Ar. die Sophistik als eine Form von *chr.* charakterisiert (Soph. el. 11, 171b27–29). In der Ethik, in der Ar. die Glückstauglichkeit verschiedener Lebensformen untersucht, wird die »kaufmännische Lebensform« (*bios chrêmatistês*) prinzipiell kritisiert (EN I 3, 1096a5–7).

*Lit.:* C. NATALI, Aristote et la Chrématistique, in: Aristoteles' Politik. Akten des XI. Symposium Aristotelicum, hg. von G. PATZIG, Göttingen 1990, 297–324.

*R. Geiger*

**chrêsimon / nützlich** (χρήσιμον; lat. *utile*) ist vorwiegend das potentiell Nützende oder Brauchbare, dessen Gegenteil das »Unnütze« (*achrêston*) ist (Gen. an. I 18, 725a4; IV 1, 765b29). Dagegen ist *sympheron* eher das aktual Nutzbringende, dessen Gegenteil das »Schädliche« (*blaberon*) ist (Pol. I 2, 1253a14 f.). Beides hat keinen Platz in der Hierarchie der selbstzweckhaften Güter des Lustvollen, Guten und Schönen bzw. Edlen (EN I 9, 1099a21–23). Denn im Unterschied zu den Gütern, die »um ihrer selbst willen« erstrebt werden, d. h. zugleich Zweck (→ *telos*) sind, ist das Nützliche dadurch definiert, daß es »wegen etwas anderem« angestrebt wird, d. h. ein bloßes Mittel ist (EN I 3, 1096a7). N. ist folglich das, »woraus uns ein Gut oder eine Lust entsteht« (EN VIII 2, 1155b19 f.). Etymologisierend kann deshalb »das Nützliche« (*chr.*) als dasjenige gelten, »dessen sich der Zweck bedient (*chrêtai*)« (Gen. an. II 6, 742a32). Nun kann etwas unter verschiedenen Aspek-

ten n. sein, z. B. die Fähigkeit des korrekten Schlußfolgerns für die Verstandesübung, für die Mitteilung von Gedanken oder für die philosophischen Wissenschaften. Deshalb ist *chr.* ein relationaler Begriff, der logisch stets mit einem »in bezug auf etwas« (→ *pros ti*) verbunden ist (Top. I 2, 101a25), auch wenn er manchmal im absoluten Wortgebrauch auftaucht und dann soviel wie »fruchtbar« bedeutet (Meteor. I 14, 352a14). Von der Dringlichkeit her nimmt das Nützliche nur den zweiten Platz nach dem Notwendigen (→ *anankaion*) ein (Pol. IV 15, 1299a32), doch nach der ethisch teleologischen Stufung sind beide nur Mittel: »Das Notwendige und das Nützliche wählt man um des Schönen bzw. Edlen willen« (Pol. VII 14, 1333a36). Dazu gehört auch die »auf Nutzen beruhende Freundschaft« (EN VIII 10, 1159b12 f.; EE VII 10, 1242b38–1243b38). Im Sinne des privat Vorteilhaften dagegen ist es »hochsinnigen und freien Menschen am wenigsten angemessen«, »überall das Nützliche zu suchen« (Pol. VIII 3, 1338b2 f.).

*H. Busche*

**chrêsis / Gebrauch** (χρῆσις; lat. *usus*) ist die »Verwendung«, »Anwendung« oder »Ausübung« von etwas, dann auch der daraus fließende »Nutzen«. Anwenden kann man (1) tradierte Möglichkeiten, z. B. Sentenzen (Rhet. II 21, 1395b12), Komik (III 18, 1419b2 f.), logische Verfahren (An. post. II 5, 91b23) oder politische Gesetze (Mund. 6, 399b18), (2) körpereigene Organe und Kräfte, z. B. Füße (Part. an. II 16, 659a34), Augenlider (II 13, 657b25) und Leibeskräfte überhaupt (Pol. I 5, 1254b18). (3) können auch seelische Vermögen und erworbene Fähigkeiten ausgeübt werden. Im Unterschied zum äußeren »Besitz« (*ktêsis*: EN IV 1, 1120a8 f.; Pol. II 5, 1263a2 f.), den man sehr unterschiedlich verwenden kann (Pol. I 9, 1257a6; b36 f.), fallen dauerhaft erworbene und gebrauchsfähige psychische Fähigkeiten unter den Begriff »Haltung« (→ *hexis*). Soweit nun seelische Vermögen und Fähigkeiten die reine Theorie betreffen, liegt ihre Dignität gerade nicht in ihrer Anwendung oder gar in ihrem Nutzen (Met. I 1, 981b19 f.; I 2,

982b21). Soweit sie dagegen einem Herstellen (→ *poiêsis*) dienen, ist nicht ihre Anwendung, sondern das Erzeugnis das eigentlich Wertvolle. Soweit sie sich jedoch nicht in einem separaten Werk (→ *ergon*) manifestieren, sondern die Tätigkeit (→ *energeia*) allein in der Vollkommenheit der Leistung und Ausübung liegt, wie z. B. beim Leben, Sehen oder Denken (Met. IX 8, 1050a23–b1), ist »die Ausübung wertvoller als die bloße Haltung« (EE II 1, 1219a18; MM I 3, 1184b11 f.; b15 f.). Weil die Tugenden seelische Haltungen sind, besteht das glückende Leben insgesamt »in Betätigung und vollendeter Ausübung der Tugend« (Pol. VII 8, 1328a38; VII 13, 1332a9; a24; MM I 3, 1184b9–11; b16). Somit liegt das »höchste Gut« nicht in Besitz und Haltung, sondern in G. und Tätigkeit (EN I 9, 1098b31–33).

*Lit.:* R. NICKEL, Das Begriffspaar Besitzen und Gebrauchen. Ein Beitrag zur Vorgeschichte der Potenz-Akt-Beziehung, Augsburg 1970.

*H. Busche*

**chronos / Zeit** (χρόνος; lat. *tempus*) wird in Phys. IV 10–14 abgehandelt und in Phys. IV 11 definiert als die »Zahl der Bewegung im Hinblick auf das Früher(e) und das Später(e)« (219b1 f.). Nach Phys. IV 12 ist sie das Maß, das die Bewegung durch die Abgrenzung eines Bewegungsabschnittes mißt, der dann als Maßeinheit die ganze Bewegung ausmißt – wie die Elle eine Länge (220b32–221a1). Wenn also etwa eine Reise drei Tage dauert, so ist die Zahl Drei ihre Z., gegeben die Einheit Tag. Gegen eine schlichte Gleichsetzung von Z. und Bewegung (→ *kinêsis*) bzw. Veränderung (→ *metabolê*) führt Ar. an, daß eine bewegte Sache jeweils lokalen, die Z. aber universalen Charakter hat (IV 10, 218b10–13); und gegen diejenigen, die in der Tradition des Platonischen *Timaios* die Z. mit der universalen Bewegung, der des Alls, identifizieren, kann man immerhin noch einwenden, daß eine Bewegung oder Veränderung schneller und langsamer ablaufen kann, die Z. aber nicht (b13–15) – jedenfalls nicht als objektive physikalische Gegebenheit. Folglich ist die Z. nicht Bewegung (b18–20); doch da sie andererseits auch nicht ohne Bewegung vor-

kommt (IV 11, 218b21; vgl. 219a1 f.), muß sie etwas an der Bewegung (a9 f.) bzw. die Bewegung unter einem bestimmten Aspekt sein. Wenn nach dem betreffenden Aspekt gefragt wird, so ist im Sinne der angeführten Definition zu antworten: Die Z. ist die Bewegung, insofern sie eine Zahl hat (219b3), d. h., insofern wir wahrheitsgemäß eine Zahl von ihr (z. B. die Zahl Drei von einer dreitägigen Reise) prädizieren.

In der Unabdingbarkeit von Maßeinheiten wie Tag, Monat, Jahr wird offenbar, daß Zeitmessung ein Vergleich einer Bewegung mit einer anderen, und zwar zuletzt mit einer standardisierten, eben: maßgebenden, Bewegung, derjenigen der Himmelskörper, ist. Wir messen also nicht nur die Bewegung mittels der Z., sondern auch umgekehrt die Z. mittels Bewegung, »weil sie durch einander bestimmt werden« (Phys. IV 12, 220b14–16): Eine Bewegung wird bestimmt bzw. gemessen durch eine Z. in Gestalt einer Anzahl; und die Z. wird bestimmt durch eine Bewegung, welche ihre Maßeinheit liefert.

Obgleich Ar. die Z. von der Periodizität einer ausgezeichneten Bewegung und von der Diskretion der Zahlenreihe her denkt, verkennt er nicht, daß sie kontinuierlich (→ *syneches*) und daher endlos teilbar (→ *apeiron*) ist. Sie folgt darin der Bewegung, die ihrerseits ihre Kontinuität vom zurückgelegten Weg, also vom räumlichen Kontinuum erbt. Auch das in der Definition der Z. erwähnte Früher(e) bzw. Später(e) hat dementsprechend einen räumlichen Primärsinn (IV 11, 219a15, vgl. → *topos* (1)). Ein Gegenstand etwa befindet sich vor einem anderen, dieser hinter jenem. Um vom ersten zum zweiten zu gelangen, ist eine Strecke Weges zurückzulegen; und so überträgt sich nicht nur die Kontinuität, sondern auch das Vor/Hinter – als Früher/Später – auf die Bewegung und von dort weiter auf die Z. Das Früher und das Später sind jeweils Augenblicke, »Jetzte« (→ *nyn*); und so kann Ar. sagen (219a27–30), daß die Z. offenbar das ist, was durch das Jetzt bzw. eigentlich durch zwei Jetzte, ein früheres und ein späteres, begrenzt ist (219a27 f.). Das Jetzt stiftet einerseits die Kontinuität der Z. (denn in einem jeweiligen Jetzt hängen Vergangenheit und Zukunft zusammen) und ist andererseits Grenze und

Teilungspunkt (220a4 f.), nicht aber ein Teil (→ *meros*) der Z. (IV 10, 218a6).

Im Zusammenhang mit diesen Eigenschaften des Jetzt ergibt sich eine Aporie, die Ar. an den Anfang der Zeitabhandlung stellt (IV 10, 217b32–218a8): Die Z. besteht aus der Vergangenheit und der Zukunft, die im Jetzt zusammenhängen. Die Vergangenheit ist nicht mehr, die Zukunft ist noch nicht, und das Jetzt ist kein Teil, sondern eine Grenze der Z. Folglich ist (existiert) kein Teil der Z. und also auch nicht die Z. als Ganzes (→ *holon*), das doch aus seinen Teilen bestehen müßte. Ar. löst die Aporie nicht ausdrücklich auf; aber indem er die Z. an die Bewegung bindet (als deren jeweiliges Zahlprädikat), läßt er sie ihre Realität von der Bewegung erben, die ihrerseits ihre Realität einer bewegten Sache, also einer Substanz (→ *ousia*), verdankt.

Wie es zu jeder Zahl eine größere gibt, so auch zur Maßzahl jeder Bewegung ein größeres zeitliches Maß. Alles Innerzeitliche ist von Z. umgeben und ihr ausgesetzt. Es erleidet durch sie den Verfall, weil Bewegung in Beziehung auf das Bestehende – die Substanz – destruktiv ist (IV 12, 221a26–b3) und nur in Beziehung auf Nichtbestehendes konstruktiv wäre (aber die Substanz hat eben den Primat gegenüber der Privation). Deswegen ist das Immerseiende als Immerseiendes nicht in der Z.; denn es wird nicht von Z. umgeben (221b3–5) und erleidet keinen Verfall (vgl. → *aidion*); anders übrigens als das Ruhende (das gerade in einer Bewegungspause Begriffene), für welches die Z. nicht minder Maß als für das Bewegte ist (221b7 f.). Das Immerseiende ist demnach sowohl jenseits von Bewegung wie von Ruhe.

Daß er Reales anerkennt, das nicht von Z. umschlossen wird (Immerseiendes als solches), ist für Ar. kein Anlaß, die Z. ihrerseits für endlich zu halten: sie hat vielmehr weder Anfang noch Ende. In der Zeitabhandlung, insbesondere in IV 13, wo derlei topologische Fragen auftauchen, bleibt offen, ob die Anfangs- und Endlosigkeit der Z. durch endloses Aufeinanderfolgen von je verschiedenen begrenzten Z.en oder durch endloses Wiederkehren derselben begrenzten Z.en be-

gründet wird, ob, mit anderen Worten, die Z. die Topologie einer Geraden oder eines Kreises hat; Ar. verweist nur darauf, daß die Lösung davon abhängen wird, ob strikt dieselbe Bewegung periodisch wiederkehrt (222a30–33). Aber in Phys. VIII 1 zeigt sich, daß er ersteres lehrt, weil er glaubt, daß der Z. eine ewige, ununterbrochene, wenn auch periodisch gegliederte Universalbewegung entspricht (251b19 ff.). Die Periodizität der Bewegung hat dann zwar eine Kreisstruktur der Z. in einem loseren Sinn zur Folge: »Auch die Zeit selbst scheint ja eine Art Kreis zu sein« (IV 14, 223b28 f.). Aber das bedeutet nicht, daß strikt dasselbe individuelle Ereignis je wiederkehrte, sondern nur, daß Ähnliches (→ *homoion*) periodisch wiederkehrt.

Die Periodizität ist für die Aristotelische Konzeption der Z. essentiell; denn ohne ausgezeichnete periodische Bewegungen – erkennbar am Wechsel von Tag und Nacht, Vollmond und Neumond, Sommer und Winter – gäbe es kein Maß der Bewegung, wäre Bewegung also nicht zählbar, gäbe es folglich keine Z. (Insofern ist es nur natürlich, daß andererseits die Flußmetapher in der Zeitkonzeption des Ar. keine Rolle spielt.) Essentiell für die Z. qua Maß und Zahl ist freilich auch die Seele (→ *psychê*), und zwar ihr des Zählens fähiger Teil, der Geist (→ *nous*: IV 14, 223a25 f.). Auch ohne Seele und Geist gäbe es keine Z., sondern allenfalls das, was der Z. als Seiendes zugrunde liegt, nämlich die Bewegung einschließlich des Früher und Später, sowie natürlich das, was der Bewegung als Seiendes zugrunde liegt, nämlich die Substanz. »Dieses aber ist Z., nur insofern es zählbar ist« (223a29). Wenn die Seele nicht mißt, geht die Zeitordnung der Tage, Monate, Jahre im indifferenten Fluß der Bewegung verloren. Wieland ([3]1992, 316) weist zu Recht darauf hin, daß damit keine subjektivistische Theorie der Z. vertreten und der Geist nicht zum Prinzip, sondern nur zu einer notwendigen Bedingung der Z. erklärt wird. Freilich läßt Ar. keinen Zweifel daran, daß er die Z. nicht als eine selbständige physikalische Grundgröße, sondern als doppelt abhängig – sowohl von der Bewegung als auch von einem zählenden Geist – betrachtet.

*Lit.:* W. D. ROSS, Aristotle. Physics, Oxford 1936, 63–69. – H. WAGNER, Aristoteles. Physikvorlesung, übers. und erl., Berlin 1983, 109–125, 569–589. – W. WIELAND, Die aristotelische Physik, Göttingen [3]1992 ([1]1962), § 18 (316–334).

*A. F. Koch*

# d

**dêmokratia / Volksherrschaft, Demokratie** (δημοκρατία; lat. *democratia*). Für Ar. gehört die *d.* zu den abweichenden und verfehlten Verfassungen (Pol. III 7, 1279b4–6). Die *d.* ist demnach eine Verfassung (→ *politeia*), in der die oberste Gewalt (*kyrion*) von einer Mehrheit ausgeübt wird, die sich nicht am Allgemeinwohl, sondern nur am eigenen Nutzen orientiert (III 7, 1279a25–31). Diese erste, für Ar. unzureichende Bestimmung wird aber schließlich durch eine Bestimmung ersetzt, in der die soziale Zugehörigkeit der Herrschenden in den Vordergrund gerückt wird. Demnach ist die *d.* eine Verfassung, in der die Armen die Regierungsgewalt zu ihrem eigenen Nutzen gebrauchen. Dem Umstand, daß die Armen die Mehrzahl des Volkes repräsentieren, kommt für die Bestimmung der Verfassungsform eine nur noch akzidentelle Bedeutung zu (III 8, 1279b35 f.; vgl. auch IV 4, 1290a30–b3).

Im Vergleich mit den anderen abweichenden Verfassungen gilt die *d.* als die »erträglichste« (IV 2, 1289b4 f.). Ar. betont jedoch, daß sie strenggenommen nicht besser, sondern nur »weniger schlecht« als die anderen fehlerhaften Verfassungen sei (b9–11, gegen Platon, Plt. 303a; vgl. EN VIII 12, 1160b19–21). Er hält ihr allerdings zugute, daß sie im Vergleich mit der Oligarchie die politisch stabilere Verfassung sei, weil in ihr normalerweise der Mittelstand besser vertreten sei (Pol. IV 11, 1296a13–16; V 1, 1302a8–15).

Ar. gesteht der *d.* zu, daß sie ein gewisses Recht (*dikaion*) für sich beanspruchen kann, aber nicht das Recht im eigentlichen Sinne. Denn es ist zwar richtig, daß alle Bürger, die frei (*eleutheros*) geboren sind, in einer bestimmten Hinsicht gleich (*isos*) sind. Aber die Demokraten täuschen sich, wenn sie daraus folgern, daß sie in allen anderen relevanten Hinsichten ebenfalls

gleich sind und deshalb alle Bürger ein gleiches Recht auf alles hätten. Diese unzulässige Verallgemeinerung macht die *d.* im Kern fehlerhaft und ungerecht (III 9, 1280a7–11 und a21–25; vgl. V 1, 1301a25–36).

In der Verfassungslehre der mittleren Bücher (Pol. IV–VI), in der verschiedene Formen ein und derselben Verfassung unterschieden werden, untersucht Ar. auch die verschiedenen Formen demokratischer Verfassung. Der Gliederung in IV 4 zufolge gibt es fünf Arten von D., in denen die demokratische Idee in unterschiedlicher Radikalität zum Ausdruck kommt (eine ähnliche, aber nicht ganz übereinstimmende Gliederung gibt es in VI 4). Treten die ersten Formen noch gemäßigt auf, weil in ihnen Elemente aus gegenläufigen Verfassungen, etwa der Oligarchie, enthalten sind, stellt der letzte Fall eine extreme, durch keine Rücksichtnahme mehr gemäßigte D. dar. In dieser Radikaldemokratie haben die Menge und die Demagogen die Gewalt so sehr an sich gerissen, daß nicht einmal mehr die allgemeine Geltung von Gesetzen (→ *nomos*) anerkannt wird (Pol. IV 4, 1292a5 f.; vgl. IV 14, 1298b14 f.). Selbst die Ämter lösen sich auf (IV 4, 1292a29 f.), und politische Entscheidungen werden schließlich nur noch auf der Grundlage von einzelnen Volksbeschlüssen getroffen (a6 f.). Auf dieser Stufe ist das »Volk Alleinherrscher (*monarchos*), wenn auch ein aus vielen einzelnen zusammengesetzter« (a11 f.), und »eine solche D. entspricht (*estin … analogon*) der Tyrannenherrschaft« (a17 f.; vgl. IV 14, 1298a31–33). Da das Bestehen einer Verfassung aber Ar. zufolge von der Geltung von Gesetzen abhängt, die ihr entsprechen, ist diese äußerste D. genaugenommen gar keine Verfassung mehr (IV 4, 1292a30–32; vgl. V 9, 1309b31–35). Bei dieser Unterscheidung von Verfassungsarten geht es nicht so sehr um historisch identifizierbare Fälle demokratischer Herrschaft, sondern es werden Typen von D. vorgestellt. Außerdem wird mit dieser Typologie vor allem ein normativer Anspruch erhoben. Denn der jeweils erstgenannte Typus soll auch der beste sein (VI 4, 1318b6 f.), während der letzte, äußerste Typ von D. auch den schlechtesten und unbedingt zu vermeidenden Fall bildet. Die parallele Gliederung, die in IV 6

durchgeführt wird, stellt keine Neugliederung dar, sondern eine Ergänzung zur Typologie in IV 4, mit der kausale Erklärungen für das Zustandekommen der schon beschriebenen Typen von D. vorgeschlagen werden. Dabei werden vor allem soziale Rahmenbedingungen genannt, die das Entstehen verschiedener Arten demokratischer Herrschaft begünstigen.

Als Grundlage (*hypothesis*) der demokratischen Verfassung bestimmt Ar. die Freiheit (→ *eleutheria*: VI 2, 1317a40 f.; vgl. IV 8, 1294a10 f.; Rhet. I 8, 1366a4), die in der D. auf zweierlei Weise zum Ausdruck kommt. Im politischen Sinne besteht die Freiheit darin, daß die Souveränität nicht dauerhaft bei denselben Personen bleibt, sondern »daß das Regieren und Regiertwerden reihum geht« (Pol. VI 2, 1317b2 f.). Zur politischen Freiheit gehört also, daß man der Regierung nicht immer nur unterworfen ist, sondern an ihr auch partizipiert. Das folgt für Ar. auch aus dem demokratischen Rechtsbegriff, der alle Bürger als schlechthin gleich (*isos*) bestimme. Der zweite, persönliche Aspekt der demokratischen Freiheit besteht darin, daß alle Bürger so leben können, wie sie leben wollen (VI 2, 1317b11 f.; zur Kritik an diesem Freiheitsbegriff vgl. V 9, 1310a27–36 und VI 4, 1318b38–1319a1). Diesen grundlegenden Prinzipien der D. entsprechen Ar. zufolge bestimmte demokratische Einrichtungen, die diese Prinzipien auf angemessene Weise zum Ausdruck bringen. Dazu gehört z. B., daß die Dauer der Amtsführung kurz ist, daß die Ämter nicht zweimal nacheinander von derselben Person bekleidet werden dürfen, daß die Besetzung der Ämter durch das Los erfolgt usw. Auf diese Weise soll die Machtkonzentration weniger Bürger verhindert und dem Prinzip arithmetischer Gleichheit aller Bürger institutionelle Geltung verschafft werden.

*Lit.:* Ch. EUCKEN, Der Aristotelische Demokratiebegriff und sein historisches Umfeld, in: Aristoteles' »Politik«, hg. von G. PATZIG, Göttingen 1990, 277–291. – R. GEIGER, Die Einrichtung von Demokratien und Oligarchien, in: Aristoteles. Politik, hg. von O. HÖFFE, Berlin 2001, 151–167. – A. LINTOTT, Aristotle and Democracy, in: CQ 42 (1992), 114–128.

*R. Geiger*

**deon / nötig, notwendig** (δέον; dazu: *dei* / es ist nötig, notwendig; lat. *oportet*; Infinitiv: *dein, deisthai* / benötigen) wird in mehreren Bedeutungen verwendet (Soph. el. 19, 177a24). Sowohl Übel als auch Güter können notwendig sein (4, 165b35–38), Güter in dem Sinn, daß wir sie benötigen, und einige Übel in dem Sinn, daß sie unvermeidbar sind.

(1) Güter, die wir benötigen, sind Güter, die (als Mittel oder Bestandteil) für ein naturgegebenes oder ideales Ziel notwendig sind. Je schwerer ein Tier ist, um so stärkere, größere und härtere »Stützen« benötigt es (Part. an. II 9, 655a10 f.); eine Streitfrage der Ethik ist, ob der Glückliche Freunde benötigt (EN IX 9, 1169b3 f.; 1170b18 f.); »man benötigt die Tapferkeit und die Ausdauer zur Arbeit, die Philosophie (→ *philosophia*) zur Muße, die Besonnenheit (→ *sôphrosynê*) und Gerechtigkeit (→ *dikaiosynê*) aber zu beiden Zeiten« (Pol. VII 15, 1334a22–25); die beste Verfassung benötigt viele günstige Bedingungen (Pol. IV 1, 1288b37–40).

(2) *d.* wird gebraucht für das, was die Vernunft als notwendig vorschreibt. Das sind einmal zur Erkenntnis der Wahrheit notwendige methodische Anweisungen. So ist es »notwendig«, einige Prinzipien »aufgrund ihrer Folgerungen zu beurteilen« (Cael. III 7, 306a14 f.), »das Ganze im Blick zu haben« (Gen. corr. I 7, 323b17 f.), daß die Aussagen der Ethik den Handlungen entsprechen (EN II 7, 1106a32). – In der Ethik bezeichnen *d.* und *dei* die Vorschrift der sittlichen Klugheit (→ *phronêsis*); das Notwendige ist das in einem unbedingten Sinn Gesollte, die richtige Mitte (→ *meson*) zwischen zu viel und zu wenig (EN III 10, 1116a6 f.; EE III 2, 1231a30; EN IV 6, 1123a20) in den affektiven Reaktionen und den Handlungen. Der Tapfere empfindet Furcht »so wie es notwendig ist und wie es die Vernunft (→ *logos*) will« (EN III 10, 1115b12); »der Besonnene begehrt, was er soll (*dei*) und wie er soll und wann er soll; das aber ist, was die Vernunft befiehlt« (III 15, 1119b16–18). Das Notwendige wird gleichgesetzt mit dem Richtigen; der Freigiebige gibt »auf richtige Art: also wem er soll, wieviel er soll und wann er soll und was sonst zum richtigen Geben gehört« (IV 2, 1120a25 f.). Das Notwendige kann nicht nur um seiner selbst

willen, sondern auch aus einem anderen Grund getan werden (VI 13, 1144a16 f.); vollen sittlichen Wert hat eine Handlung nur dann, wenn das Notwendige oder Richtige oder Schöne (→ *kalon*) um seiner selbst willen getan wird (IV 2, 1120a24–29).

*F. Ricken*

**despotês / Herr** (δεσπότης; lat. *dominus*). (1) Die Eigenschaft, ein *d.* zu sein, wird vor allem dadurch bestimmt, daß man über einen Sklaven (→ *doulos*) gebietet (Cat. 7, 6b29; 7a28–b1). Die Beziehung von *d.* und Sklaven gehört neben der von Gatten und Gattin und der von Vater und Kindern zu den elementaren Formen von Gemeinschaft (→ *koinônia*), aus denen sich ein Haushalt (→ *oikia*) zusammensetzt (Pol. I 3, 1253b5–7). Die Untersuchung über den *d.* gehört dementsprechend zur Aristotelischen Analyse der Hausverwaltung (→ *oikonomia*) im ersten Buch der *Politik*. Die Ungleichheit, die zwischen H.n und Sklaven besteht, kann Ar. zufolge auch von Natur bestehen (I 6, 1255b5–7) und zeigt sich dann vor allem in der intellektuellen Überlegenheit des H.n, in seiner Fähigkeit, vorausschauend zu denken (I 2, 1252a31 f.). Die Eigenschaft, ein *d.* zu sein, erwirbt man sich aber nicht dadurch, daß man sich ein besonderes Wissen aneignet. Denn ein *d.* im eigentlichen Sinne ist man einfach dadurch, »daß man ein solcher ist« (I 7, 1255b20 f.). Das Wissen, das der *d.* für seine Aufgabe braucht, besteht nur darin, die Sklaven richtig zu gebrauchen, und wird von Ar. als zwar notwendig, aber weder groß noch edel eingeschätzt (b31–34). Wenn möglich, delegiert der *d.* daher diese Aufgabe an einen Verwalter, um »sich selber mit der Politik oder der Philosophie beschäftigen« zu können (b35–37).

(2) Eine grundlegende Bedeutung bekommt der Begriff *d.* und das von ihm abgeleitete Adjektiv *despotikos* schließlich in der Aristotelischen Verfassungslehre (vgl. → *politeia*). Denn Ar. bezeichnet die äußersten Ausprägungen fehlerhafter Verfassungen (→ *parekbasis*) in ihrer Herrschaftsform als despotisch (vgl. Pol. III 6, 1279a19–21). Das gilt für die Tyrannis (III 8, 1279b16 f.; III 14, 1285b2 f.; IV 4, 1292a17–19; vgl. →

*tyrannis*), die extreme Oligarchie (Pol. IV 3, 1290a27 f.; V 6, 1306b2 f.; vgl. → *oligarchia*) und die extreme Demokratie (IV 4, 1292a16 f.; a19; vgl. → *dêmokratia*) gleichermaßen. Auf diese Weise wird auch der kritische Kern der Aristotelischen Ausführungen über den *d.* und den Sklaven sichtbar. Denn legitim kann eine despotische Herrschaft nur innerhalb der engen Grenzen eines Haushalts sein und selbst dort nur für einen genau bestimmten Teil der haushaltlichen Beziehungen. Die Etablierung einer despotischen Herrschaftsform unter politischen Bedingungen ist für Ar. grundsätzlich fehlerhaft (vgl. IV 11, 1295b21–25).

(3) In übertragener Bedeutung gebraucht Ar. den Begriff, wenn er z. B. davon spricht, daß die Seele den Körper wie ein *d.* regiere (I 5, 1254b4 f.).

*Lit.:* E. SCHÜTRUMPF, Aristoteles. Politik Buch I, übers. und erl., Berlin 1991, 290–297.

*R. Geiger*

**diagramma / geometrische Figur** (διάγραμμα; lat. *figura*) kann (zweidimensionale) g. F.en oder deren Konstruktion meinen und im übertragenen Sinn für geometrische Beweise stehen (vgl. → *geômetria*). Die Untersuchung eines *d.* ist ein paradigmatischer Fall für die Analyse eines komplexen Gegenstands in seine Konstituenten (vgl. Met. III 3, 998a25; IX 9, 1051a22; Cat. 12, 14a39). Von anderer Genauigkeit (→ *akribeia*), aber strukturell ähnlich, sind Abwägungsprozesse (→ *bouleuesthai*) im Bereich des Handelns (vgl. EN III 3, 1112b19–24).

*T. Wagner*

**diakrisis / Trennung**: s. synkrisis

**dialektikê / Dialektik** (διαλεκτική; lat. *dialectica*) bedeutet bei Ar. die Kunst der durch Regeln strukturierten Gesprächsführung. Diese befähigt dazu, ausgehend von anerkannten Meinungen (*endoxa*; vgl. → *endoxon*) zu jedem präsentierten Thema Stellung zu nehmen und dabei Selbstwiderspruch zu vermeiden (Top. I 1, 100a18–21). Die Aristotelische D., bei

der es sich um die erste ausgearbeitete Methodik einer D. handelt, ist gegenüber der Platonischen Fundamentalwissenschaft deutlich heruntergestuft. Bei dieser Art von Gesprächen übernimmt einer der beiden Gesprächspartner die Rolle des Fragenden, der in Frageform Prämissen (→ *protasis*) auf der Grundlage von *endoxa* vorlegen muß, die mit »ja« oder »nein« beantwortet werden können (Top. VIII 2, 158a14–17; Int. 11, 20b22–24). Sein Gegenüber übernimmt die Aufgabe des Antwortenden, muß dabei jedoch nicht unbedingt die eigene Meinung vertreten, sondern kann um des Arguments willen eine andere annehmen (Top. VIII 5, 159b27 f.; VIII 9, 160b21 f.). Der Antwortende darf, neben der bloßen Zustimmung oder Ablehnung der vorgelegten Frage, auch bestimmte Kritiken äußern, die Form oder Inhalt der vom Fragenden vorgegebenen Sätze betreffen (z. B. wenn nicht zur Sache gesprochen wurde: Top. VIII 6, 160a2 ff.). Ziel des Fragenden ist es, die anfangs durch den Antwortenden festgelegte Meinung zum Problem zu widerlegen, indem er ihm Fragen vorlegt, deren Beantwortung in einen Selbstwiderspruch führt. Der hierbei verwendete dialektische Syllogismus (→ *syllogismos*) dient dem Etablieren des kontradiktorischen Gegenteils der Anfangsannahme. Als die beiden Wege der D. werden die Deduktion (*syllogismos*) und die Induktion (→ *epagôgê*) beschrieben, wobei der Status der Induktion ambivalent ist: dient sie einerseits der Etablierung der notwendigen Prämissen des dialektischen Syllogismus (Top. VIII 1, 155b34–37), wird sie doch andernorts als bloße Verzierung bezeichnet (157a6–13). Ein Fachwissen über einen bestimmten Gegenstandsbereich setzt die D. nicht voraus, da sie gattungsübergreifend tätig ist und auf *endoxa* beruht.

In der *Topik* (I 2, 101a25–27) nennt Ar. als Nutzen der D. (1) den gymnastischen Effekt, (2) den Nutzen im Hinblick auf Begegnungen mit der Menge und (3) den Ertrag für die philosophischen Wissenschaften. Im ersten Falle versetzt uns die dialektische Übung in die Lage, leichter angreifen zu können, was man uns vorlegt (a28 f.), und stellt eine Vorübung zur Philosophie dar. Die Begegnung mit der Menge erlaubt eine Im-

plementierung philosophischer Erkenntnisse. In der Philosophie wiederum erlaubt uns das Durchgehen der Schwierigkeiten beider Seiten das leichtere Bemerken sowohl des Wahren als auch des Falschen (a33–35). Insofern erleichtert die D. die Arbeit des Philosophen; sie ist hinsichtlich derselben Dinge erprobend, hinsichtlich derer die Philosophie erkennend ist (Met. IV 2, 1004b25 f.; vgl. Top. I 14, 105b30 f.). Bis zum Auffinden des → *topos* (2) sei das Verfahren des Dialektikers und des Philosophen dasselbe; die Prämissen zu ordnen und in Frageform zu bringen sei jedoch die eigentümliche Leistung des Gesprächsführenden (Top. VIII 1, 155b7–10). In anderem Zusammenhang wird die Prinzipienfindung hingegen empirisch-deduktiv – ohne Erwähnung der D. – beschrieben (An. post. II 19, 100a15–b5). Da D. nur für die Konsistenz von Meinungen zuständig ist, scheint ihre Leistung zur Etablierung von Prinzipien nicht auszureichen. (Für eine gegenteilige Meinung siehe Irwin 1988, 66 f.) Sie ist von anerkannten Meinungen abhängig, die sich je nach Adressat verändern können (Rhet. I 2, 1356b33–35; II 22, 1395b31–1396a1). Der abgeleitete Nutzen der D. für die allein betriebene Philosophie macht einen Ersatz für den Kontrahenten notwendig: der Philosoph stellt sich gegnerische Positionen vor, die er widerlegen muß, oder Aporien, die er auflösen muß (Cael. II 13, 294b7–13; vgl. EE I 3, 1215a5–7).

Der Begriffsapparat der D. kennt neben *topoi*, *endoxa*, *syllogismoi* und *protaseis* auch Prädikabilien (Top. I 5) und *organa* (Top. I 13–18). Die vier Prädikabilien Akzidens (→ *symbebêkos*), Gattung (→ *genos*), Eigentümliches (→ *idion*) und Definition (→ *horos*) kennzeichnen das Verhältnis, das Subjekt und Prädikat zueinander einnehmen können, und erlauben eine Kategorisierung der zu prüfenden Sätze, um so die entsprechenden *topoi* identifizieren zu können. Die *organa* bezeichnen die Erfassung und Aufbereitung von Sätzen, um von der Vielzahl der *endoxa* diejenigen auszuwählen, die für die angestrebte Deduktion tauglich sind, und sie in die richtige Form zu bringen, indem Homonymien aufgedeckr und andere Unklarheiten beseitigt werden.

Zu unterscheiden ist die D. vor allem von der Eristik der Sophisten und von didaskalischen (belehrenden) Gesprächen, während die Abgrenzung zur Peirastik (prüfende Gespräche; vgl. → *peirastikos*) unterbestimmt bleibt. Der an einigen Stellen nahegelegten Differenz (Soph. el. 2, 165b3–8; 9, 170b8–11) steht eine anderweitige Engführung gegenüber (Top. VIII 11, 161a25; Soph. el. 11, 172a21; 34, 183a39–b1; 8, 169b25 und 11, 171b4 f. bezeichnen die Peirastik als [einen Teil der] D.).

Im Gegensatz zur D. zeichnet sich die Peirastik dadurch aus, daß bei dieser ein Lehrer einen auf wissenschaftlichen Prinzipien beruhenden Beweis führt, mit dem die Unwissenheit des Gegenübers bloßgestellt wird. Im Falle der D. verfügen die beiden Gesprächspartner über einen vergleichbaren Kenntnisstand, so daß ein belehrendes Gespräch vermieden wird. Peirastik richtet sich an die Person, die vorgibt zu wissen, aber nicht weiß (Soph. el. 11, 171b4–6). Ferner stellen in der Peirastik die verteidigten Meinungen die wirklichen dar, und die Prämissen sind wissenschaftliche, während die D. mit bloßen *endoxa* operiert (Top. I 1, 100a27–30).

Von der Eristik unterscheidet sich die D. durch das Bemühen um faire und korrekte Gesprächsführung. Der Eristiker stellt Fangfragen, arbeitet mit fehlerhaften Deduktionen und macht bewußt Fehler, um sein Gegenüber zu besiegen (Soph. el. 11, 171b22–25). Er schließt scheinbar oder verwendet bloß scheinbare *endoxa* (Top. I 1, 100b23–25; Soph. el. 2, 165b7 f.). Die unlauteren Mittel der Eristik sind der D. fremd (Top. II 5, 112a7–11; I 18, 108a18–37). In didaskalischen Gesprächen wiederum schließt der Lehrer aus den Erstsätzen eines jeden Wissensgebietes, während sein Gesprächspartner als Lernender sich den Ausführungen anvertraut (Soph. el. 2, 165b1–3). Die Spezifität der D. liegt auch darin, aus *endoxa* gleichermaßen auf die eine oder andere Seite eines Widerspruchs schließen zu können, während die ebenfalls von der D. zu unterscheidende Wissenschaft (→ *epistêmê*) eine einzige Lösung eines Problems vertreten muß (An. post. I 11, 77a31–35; Rhet. I 1, 1355a33–36). Wissenschaft operiert mit wahren und er-

sten Prämissen (Soph. el. 2, 165b1–4; Top. I 1, 100a25–30), während die der D. bloß anerkannt und plausibel sind.

Das Verhältnis der D. zur Rhetorik ist ebenfalls unterbestimmt. D. teilt sich mit Rhetorik die drei Charakteristika, von *endoxa* auszugehen und ein argumentationsstrategisches Können zu sein, das gegenstandsunbestimmt ist und für beide Seiten einer Schlußfolgerungsalternative eingesetzt werden kann. Diese Eigenschaften teilen D. und Rhetorik mit keiner anderen Disziplin (Rhet. I 1, 1355a33–35). Das genaue Verhältnis von Rhetorik und D. ist jedoch unklar: Rhetorik wird einerseits als Gegenstück zur D. beschrieben (I 1, 1354a1), andererseits jedoch als deren Seitenzweig (I 1, 1356a25 f.; I 2 1356a30 f.). Da der Rhetorik als monologischer Disziplin ein wesentliches Moment der D. abhanden kommt, kann hier von einer abgeleiteten Funktion gesprochen werden.

*Lit.:* A. BERIGER, Die aristotelische Dialektik. Ihre Darstellung in der Topik und in den Sophistischen Widerlegungen und ihre Anwendung in der Metaphysik M 1–3, Heidelberg 1989. – T. IRWIN, Aristotle's First Principles, Oxford 1988. – O. PRIMAVESI, Die Aristotelische Topik, München 1996. – R. SMITH, Aristotle on the Uses of Dialectic, in: Synthese 96 (1993), 335–358.

*N. Kubota*

**dianoia / Verstand** (διάνοια; lat. *ratio*). Ar. bezeichnet mit *d.* zunächst die intellektuelle Erkenntnistätigkeit, das Denken (EN X 2, 1174a2), dann aber vor allem das Seelenvermögen, das das diskursive Denken im weiteren Sinn und das logische Schließen im engeren Sinn ermöglicht. Dieses Seelenvermögen bzw. diesen Seelenteil, mit dessen Hilfe Menschen denken können, nennt Ar. auch *dianoêtikon* (EN IX 4, 1166a17; An. II 2, 413b12 u. ö.). Seine Tätigkeit heißt auch *dianoêsis* (Pol. VII 3, 1325b20). Die *d.* zeichnet den Menschen (und möglicherweise höhere Wesen wie den unbewegten Beweger und die Gestirne: Met. XII 9, 1074b25; Cael. II 12, 292a20 f.) gegenüber allen anderen Lebewesen aus (An. II 3, 414b18; Part. an. I 1, 641b8). Bei Tieren gibt es eine *d.*, wenn überhaupt, nur in einem geringen Grade oder in einem analogen Sinn, was solche intelligenten Leistungen wie den Bau eines Schwalbennestes erklärt

(Hist. an. VIII 1, 588a23; IX 7, 612b20; vgl. IX 17). Das *dianoêtikon* ist Teil des *kritikon*, das neben der *d.* auch die Wahrnehmung ermöglicht (An. III 9, 432a16); zwischen *d.* und Wahrnehmung besteht aber ein Artunterschied (An. III 3, 427b15; EN X 5, 1175a27). Ein Mensch mit gutem *dianoêtikon* zeichnet sich durch die dianoetischen Tugenden aus (*aretai dianoêtikai*: EN I 13, 1103a5–6; EN VI; → *aretê*). Das *dianoêtikon* ist der Seelenteil, der über *logos* verfügt (MM I 1, 1182a18–20), und die Tätigkeit der *d.* setzt *logos* voraus (An. III 3, 427b15). Es ist nicht ganz klar, welche Bedeutung *logos* an diesen Stellen hat; andere Stellen legen sowohl (1) »Sprache« als auch (2) »Aussage«, (3) »Überlegung«, (4) »wissenschaftliche Untersuchung« und (5) »Definition« als Übersetzung nahe:

(1) Die *d.* ist der Sitz der Wortbedeutungen (Int. 14, 23a33; vgl. 1, 16a3 und 14, 24b2); manchmal wird sogar die mit dem Wort verbundene Bedeutung *d.* genannt (Soph. el. 10, 170b12–20; Rhet. III 10, 1410b27).

(2) Das Bilden von Urteilen durch Bejahen und Verneinen ist Aufgabe der *d.* (Met. IV 7, 1012a2); was die *d.* betrachtet, ist Träger von Wahrheit und Falschheit (während der Gegenstand von → *nous*, → *epistêmê* und → *aisthêsis* der spezifischen wahrnehmbaren Qualitäten immer wahr ist; An. post. II 19, 100b6; Met. VI 4, 1027b27; XI 8, 1065a22; An. III 3, 427b11–13). Auch Nichtseiendes kann ein Gedachtes, ein *dianoêton*, sein (Met. IX 3, 1047a34).

(3) *d.* ist deliberativ (daher *d.* im Sinne von »Begründung« in Cael. I 3, 270a26) und diskursiv (wörtlich »durchlaufend«). Ar. verwendet mit Blick auf die *d.* die Metaphern des Stillstehens und des Weitergehens (Phys. VII 3, 247b11–13; Int. 3, 16b20; Mot. an. 7, 701a26); analog spricht Ar. auch von bestimmter und unbestimmter *d.* (*horisai ti*: Met. IV 4, 1009a4; *aôriston*: Cael. I 11, 280b3); Veränderungen in der *d.* konstituieren das Zeitbewußtsein (Phys. IV 11, 218b22). Zur *d.* gehören Überlegungen und Schlüsse: Jede Entscheidung (→ *prohairesis*) setzt für Ar. *d.* voraus (Phys. II 5, 197a7 f.; Met. XI 8, 1065a32); die *d.* ist für die der Entscheidung vorangehende handlungsleitende Überlegung zuständig (Mot. an. 6–7). Die

*d.* ist entweder theoretisch, praktisch oder poietisch (Met. VI 1, 1025b25; EN VI 2), je nachdem, ob ihr Ergebnis eine Aussage oder eine Handlung (An. III 10) oder die Herstellung eines Erzeugnisses ist (An. post. II 11, 95a3; Met. VII 7, 1032a28).

(4) Es gibt Wissenschaften, die durch *d.* begründet sind (*epistêmê dianoêtikê*); alle diese Wissenschaften handeln von Ursachen (→ *aitia*) und Prinzipien (→ *archê*) (Met. VI 1, 1025b6 f.). Die *d.* ist der Ort des Staunens (Cael. II 13, 294a13) und des Wahrsagens (EE II 8, 1225a28; Div. somn.).

(5) Das Finden einer Definition (→ *horismos*) erfolgt durch die *d.* (Part. an. I 1, 639b16), während Ar. das Erfassen des Wesens (→ *ti esti*) außerhalb der *d.* (im → *nous*?) ansiedelt (Met. VI 4, 1027b28).

Das Verhältnis von *nous* und *d.* ist bei Ar. unklar. Manchmal scheinen sie etwas verschiedenes zu sein (An. post. I 34, 89b7 f.); oft aber scheint *d.* entweder ein Synonym für *nous* oder Name eines Teils oder eines Aspektes des *nous* zu sein (An. III 4, 429a23; III 7, 431a14–18; III 10, 433a9–20). Sehr viel eindeutiger hat Platon zwischen *d.* und *nous* als zwei Seelenvermögen unterschieden: Für Platon erkennt der Mensch mathematische Sachverhalte und Ideen (Intelligibles im weiteren Sinn, *noêta*) kraft der im geistigen Seelenteil (*logistikon*) befindlichen *noêsis*; diese unterteilt sich in eine an die Sinnlichkeit gebundene diskursive *d.*, auf der mathematische Erkenntnis beruht, und in einen intuitiven *nous* im engeren Sinne, der die Dialektik und damit die Ideenerkenntnis ermöglicht (z. B. Rep. VI 511d). Wenn Ar. auch möglicherweise in der Sache ähnlich unterschieden hat (Met. VI 4; IX 10; An. III 6), wird doch die strenge terminologische Unterscheidung zwischen einem intuitiven *noein* und einem diskursiven *dianoeisthai* erst von den Kommentatoren bei Ar. vermutet (Alexander von Aphrodisias, *In Metaphysica Commentaria* IV 7, 1012a2, CAG I, 331.1–4 Hayduck; Themistius, *In libros Aristotelis de anima paraphrasis* I 4, CAG V 3, 30.24–26 Heinze).

*Lit.:* Ch. RAPP/Ch. HORN, Art. »Vernunft/Verstand«, in: HWPh, Bd. 11, Basel 2001, 749–764.

*L. Jansen*

**diaphora / Unterschied** (διαφορά; lat. *differentia*) ist (1) im engen und terminologischen Sinne die spezifische Differenz (*differentia specifica*), durch die sich die Arten (→ *eidos*) einer Gattung (→ *genos*) unterscheiden und die daher zur Definition (→ *horismos*) einer Sache von deren Gattung prädiziert wird: »Das [zu definierende] Lebewesen [nämlich der Mensch] ist vernünftig«. Solche definierenden U.e sind konträr entgegengesetzt (→ *enantion*: Met. VII 12, 1037b20 f.), im gewählten Beispiel dem vernünftigen Menschen also die vernunftlosen Tiere und Pflanzen. (2) Im allgemeinen und weiten Sinn von *d.* aber müssen zwei Unterschiedene nicht im Gegensatz zueinander stehen; denn jeder Gegensatz ist zwar ein U. (und jeder U. eine Verschiedenheit), nicht aber umgekehrt (nach Met. IV 2, 1004a20 f.; vgl. auch Met. X 4, 1055a3 f., wo der konträre Gegensatz als der »größte« U. bezeichnet wird). In diesem allgemeinen Sinn heißt es in Met. V 9: Unterschieden »nennt man alles, was ein anderes (*heteron*, → *tauton*) ist, während es in einer Beziehung dasselbe (→ *tauton*) ist, nur nicht der Zahl (→ *arithmos*) nach, sondern der Art oder der Gattung oder der Analogie (→ *analogia*) nach. Ferner das, dessen Gattung ein anderes ist, und das Konträre und alles, dessen Anderes-Sein in dem Wesen (der → *ousia*) liegt« (1018a12 f.).

Von größerem metaphysischem Interesse ist indes der engere Sinn (1), derjenige, in welchem gilt: »Ich nenne aber den U. der Gattung ein Anderssein«, welches dieses selbst, z. B. das Lebewesen, »zu einem [je] anderen [etwa Mensch/Pferd] macht. Es wird dies also eine konträre Entgegensetzung sein. […] Denn alles wird durch Gegensätze eingeteilt […]. Der U. ist also eine Entgegensetzung.« (Met. X 8, 1058a7–16). Einerseits nun lehrt Ar., daß die Arten aus der Gattung und den U.en bestehen (X 7, 1057b7 f.); andererseits ist die definierte Sache als Substanz (→ *ousia*) nicht zweigeteilt, sondern eine und zerfällt nicht in einerseits einen generischen und andererseits einen differenzierenden Bestandteil oder gar eine Sequenz von differenzierenden Bestandteilen. So zerfällt ein Mensch nicht in das Lebewesen als seine nächste Gattung und die Vernünftigkeit als seinen letztspezifischen U.; noch viel

weniger in die aus Stoff (→ *hylê*) und Form (→ *eidos*) zusammengesetzte Substanz als seine höhere Gattung und andererseits die Lebendigkeit oder Beseeltheit als ersten und die Vernünftigkeit als letzten U.; auch nicht, zu guter Letzt, in die Substanz als seine höchste Gattung (oder Kategorie [→ *katêgoria*]) und andererseits die Stoff-Form-Zusammengesetztheit, Beseeltheit und Vernünftigkeit als seine gestaffelten U.e. Ar. sieht sich daher vor die Aufgabe gestellt, die logisch-definitorische Vielfalt, die für die Einteilung (→ *dihairesis*) der Substanzen unverzichtbar ist, mit der ontologischen Einheit einer Substanz zusammenzudenken.

In Met. VII 12 und VIII 6 erarbeitet er, in zwei Schritten, folgende Lösung. Erster Schritt: In einer korrekten Definition schließt der U. die Gattung insofern ein, als er außerhalb der betreffenden Gattung gar nicht auftreten kann. (Nur weil Vernünftigkeit nicht außerhalb des Lebendigen auftreten kann, kommt sie als Definiens eines bestimmten Lebewesens überhaupt in Frage.) Dann aber schließt das Definiens als der letzte U. auch alle früheren U.e (und alle höheren Gattungen) ein und ist nicht bloß ein Teilaspekt der zu definierenden Sache, sondern die Sache selber: »Wenn dem nun so ist, so erhellt, daß der letzte Unterschied das Wesen (*ousia*) und die Wesensdefinition der Sache sein muß« (Met. VII 12, 1038a18–20).

Dieser erste Lösungsschritt in Met. VII 12 betont freilich die Einheit der Sache einseitig auf Kosten der logischen Gliederung der Definition. Um deren Sinn zu verstehen, bedarf es eines weiteren Schrittes, der die Unterscheidung von Möglichkeit (→ *dynamis*) und Wirklichkeit (→ *energeia*) voraussetzt und den Ar. in Met. VIII 6 vollzieht. Das letztspezifische und das generische Moment in einer zu definierenden Wesensform (→ *eidos*) verhalten sich zueinander wie der (sinnliche) Stoff zu der (Wesens-)Form: Jener ist der Möglichkeit nach das, wozu diese ihn (und sich in ihm) verwirklicht. In Analogie zum sinnlichen Stoff konzipiert daher Ar. das generische Moment einer Wesensform als ihren intelligiblen Stoff (1045a33–35), der als solcher nur der Möglichkeit nach vorliegt und der durch den letzten U. zusammen mit diesem und

als dieser verwirklicht wird. So kommt das Lebewesen als solches nicht wirklich vor (es müßte dann sowohl zweifüßig als auch vierfüßig als auch nichtfüßig usw. sein), wohl aber z. B. als ein Vernünftiges (und zugleich Zweifüßiges). Die logische Gliederung der Definition kann mit der ontologischen Einheit der Substanz also wie folgt vereinbart werden: Das logische Subjekt (die Gattung) liegt in der Definition zugrunde wie Materie (nämlich als intelligible Materie und als ein bloß Mögliches), und das Prädikat der Definition nennt mit dem letzten U. die Sache selbst als wirkliche. Letztere wird durch die Definition also nicht als ein Kompositum aus zwei gleichrangigen Bestandteilen, sondern als eine unteilbare Einheit aus Möglichkeit und Verwirklichung dargestellt.

*Lit.:* D. BOSTOCK, Aristotle. Metaphysics. Books Z and H, Oxford 1994, 176–184, 279–290. – M. FREDE/G. PATZIG, Aristoteles. ›Metaphysik Z‹, Text, Übersetzung und Kommentar, Bd. 2, München 1988, 221–240.

*A. F. Koch*

**diathesis / Anordnung, Zustand** (διάθεσις; lat. *dispositio*) ist »die Ordnung dessen, was dem Ort oder dem Vermögen oder der Art nach Teile hat« (Met. V 19, 1022b1 f.). Daß Häuser (Pol. VII 11, 1330b21 f.), lebendige Körper (Gen. an. IV 2, 767a30), die Seele (Rhet. I 11, 1370a2), ja der Kosmos (Cael. I 10, 280a23) eine A. haben, zeigt, daß diese nicht immer eine »Haltung« (→ *hexis*) ist (Cat. 8, 8b27 f.), jedoch stets mehr als bloßer »Stoff« (→ *hylê*: Respir. 14, 477b17 f.).

*H. Busche*

**dia tou adynatou deiknynai / durch das Unmögliche beweisen** (διὰ τοῦ ἀδυνάτου δεικνύναι; lat. *per impossibile, per reductionem ad impossibile probare*) ist die Technik des »indirekten« Beweisens, bei der die Negation der zu beweisenden Aussage als Annahme gesetzt wird mit dem Ziel, aus ihr – zusammen mit anderweitig zur Verfügung gestellten Prämissen – eine Aussage abzuleiten, deren Falschheit offensichtlich ist oder bereits feststeht oder (vom Opponenten in einer Disputation) eingeräumt wird und die insoweit als etwas »Unmögli-

ches« gelten kann: »Es unterscheidet sich aber der Beweis, der auf das Unmögliche führt, von dem direkten Beweis dadurch, daß er das zur Voraussetzung nimmt, was er umstoßen will [d. h. die Negation der zu beweisenden Aussage], indem er es auf ein anerkannt Falsches zurückführt, während der direkte Beweis von anerkannt wahren Sätzen ausgeht« (An. pr. II 14, 62b29–32).

Man vergleiche auch die Darstellung des Verfahrens in An. pr. I 23, 41a23–b1. Hier wird die *reductio ad impossibile*-Methode anhand einer mathematischen Argumentation illustriert, bei der das abgeleitete »Unmögliche« auftritt in Gestalt der Aussage »es gibt eine Zahl, die gerade und ungerade [nicht gerade] ist« – in Gestalt einer Aussage also, die als unmöglich im strikten Sinne des Falschseins aus logischen Gründen gelten darf.

Auch wenn Ar. an Stellen wie Met. V 12, 1019b23 f., an denen er eigens Möglichkeit (→ *dynamis*) und Unmöglichkeit thematisiert, das Unmögliche passend zu dem eben angeführten Beispiel als dasjenige bestimmt, dessen Gegenteil notwendig (wahr) ist, und es dementsprechend mehrfach gegen das (bloß) Falsche, dessen Gegenteil bloß wahr ist, abgrenzt (z. B. Met. IX 4, 1047b12–14; An. pr. I 15, 34a25–27; Cael. I 12, 281b8–10), so geht doch aus diversen Stellen hervor, daß für die Zwecke eines indirekten Beweises im Prinzip jede falsche oder als falsch anerkannte Aussage als *impossibile* in Frage kommen soll (vgl. An. pr. I 17, 37a14; I 23, 41a24; II 11, 61b12–14; II 14, 62b30 f.).

Das Ziel von indirekten Beweisen können bei Ar. beliebige Aussagen darstellen oder jedenfalls solche Aussagen, die wie z. B. Aussagen vom Typ »A kommt keinem B zu« in Syllogismen (→ *syllogismos*) Eingang finden könnten (An. pr. II 11, 61b19–22). Dagegen abzuheben ist der für die Syllogistik wichtige Spezialfall, in dem ein syllogistisches Konditional wie »[für beliebige Begriffe A, B und C:] wenn A allen C und B allen C zukommt, dann kommt A einigen B zu« durch das Unmögliche als wahr bzw. gültig erwiesen werden soll (vgl. An. pr. I 7, 29a36–39).

Das allgemeine Fazit des Ar. zur Rolle des *d.* in der assertorischen Syllogistik lautet, daß alle unvollkommenen Syllogismen »entweder durch direkten Beweis oder durch die Unmöglichkeit zum Abschluß« kommen (An. pr. I 7, 29a31 f.).

Nach An. pr. I 5, 28a6 f. sowie I 23, 41a24 f. werden in Fällen von *d.* bestimmte, nicht näher spezifizierte Hypothesen (→ *hypothesis*) benutzt. Es könnte sich dabei um die generelle Hypothese handeln, daß eine Aussage, deren Verneinung sich (durch *reductio ad impossibile*) als nicht wahr erwiesen hat, selbst wahr ist, daß also für jede Aussage gilt: Entweder sie selbst oder ihre Verneinung ist wahr (*tertium non datur*). Dazu paßt, daß in An. post. I 11, 77a22 f. behauptet wird: »Daß man aber alles bejaht oder verneint, nimmt die auf das Unmögliche führende Demonstration an«.

Zum Zusammenhang von indirekten und direkten Beweisen sowie zu deren Vor- und Nachteilen in der Disputation: An. pr. I 29, 45a26–28 und II 14, 62b38–40; Top. VIII 2, 157b34–158a3.

*Lit.:* G. PATZIG, Die Aristotelische Syllogistik. Logisch-philologische Untersuchungen über das Buch A der »Ersten Analytiken«, Göttingen $^{3}$1969 (§ 29). – W. D. ROSS, Aristotle. Prior and Posterior Analytics, Oxford 1949 (zu An. pr. I 23). – P. THOM, The Syllogism, München 1981 (§ 8).

*U. Nortmann*

**didaskalikos / lehrhaft, didaskalisch** (διδασκαλικός; lat. *doctrinalis*; Subst.: *didaskalikê* / Lehrgespräch) nennt man eine von vier Arten der Argumentation, die man im Rahmen einer Disputation (*dialegesthai*) verwendet. Eine Argumentation ist dann *d.*, wenn sie aus den spezifischen Prinzipien derjenigen Wissenschaft deduziert, die Gegenstand der Belehrung sein soll (Soph. el. 2, 165a38–b1). Eine genaue Untersuchung dieser Form von Argumentation, die Ar. an anderer Stelle (165b8 f.) auch »beweisend« oder »apodeiktisch« nennt (vgl. → *apodeixis*), findet sich in den *Analytiken*.

*R. Geiger*

**dihairesis / spezifizierende Unterteilung** (διαίρεσις; lat. *divisio*). Unter *d.* wird eine Methode der Zergliederung allgemeinerer Begriffe in spezifischere verstanden (vgl. Part. an. I 3, 643a31–35). Sie dient der Auffindung der Definitionen (→ *horismos*), die, wenn sie unabgeleitet sind, die Sachprinzipien des syllogistisch beweisenden Denkens und somit der Wissenschaften bilden (An. post. I 8, 75b31 f.; II 3, 90b30–33; II 9, 93b21 f.). Negative Äußerungen des Ar. über die *d.* scheinen auf eine vor allem gegen Platon gerichtete Ablehnung hinzuweisen. So kritisiert Ar. an der *d.* (1) die geringe Zahl der erreichten Differenzen, (2) ihre mangelhafte Unterscheidung wesentlicher und akzidenteller Begriffe sowie (3) ihre fehlende Beweiskraft bei der Auswahl der Definitionselemente aus den dihairetisch erreichten Begriffen (Part. an. I 2, 642b5–I5, 646a5; An. pr. I 31, 46a31–b37; An. post. II 5, 91b12–27). Wenn etwa bei der Definition von »Mensch« das Genus »Lebewesen« in »sterblich« und »unsterblich« untergliedert und »sterblich« als Differenz ausgewählt werde, sei dies kein Beweis, sondern ein bloßes Postulat (An. post. II 5, 91b32–92a5). Doch wendet sich die Kritik nicht gegen die *d.* schlechthin, sondern gegen ihren falschen Gebrauch, vor allem, wenn in ihr eine zum Syllogismus analoge Beweismethode gesehen wird. In Wahrheit sind die Aufgabenbereiche getrennt: Die *d.* konstituiert die definitorische Begriffsreihe, die der Syllogismus als Beweisprinzip voraussetzt (Met. VI 1, 1025b10–13; An. post. II 3, 90b28–91a11). Entscheidend für die korrekte dihairetische Definitionsgewinnung sind (i) die Auswahl, (ii) die Reihenfolge und (iii) die Vollständigkeit der Begriffe (An. post. II 13, 97a23–26). Dies wird gewährleistet, wenn angefangen vom jeweils ersten, allgemeinsten Begriff, dem *prôton* bzw. *oikeion genos* (*genus proprium*), z. B. »Lebewesen«, über immer weitergehendes »Differenzieren der Differenz der Differenz« (→ *diaphora*) schließlich ein nicht weiter unterteilbarer Inhalt (→ *atomon, adiaphoron*), die *teleutaia* bzw. *oikeia diaphora* (*differentia specifica*), erreicht wird (Met. VII 12, 1037b27–1038a35; vgl. Part. an. I 3, 643b17–24). Die so erreichten Begriffe (z. B. »sterblich« und »unsterblich«) dürfen nicht zu Privationen (→

*sterêsis*) führen (Part. an. I 3, 642b21–24). Sie müssen das jeweils übergeordnete Genus (»Lebewesen«) voraussetzen und mit ihm koextensiv sein. Weiter dürfen keine Teilungsschritte übergangen oder wesensfremde Begriffe hinzugesetzt werden, was zu einer »Verminderung« oder »Überschreitung des [zu definierenden] Wesens« (→ *ousia*) führen würde (An. pr. I 31, 46b5 f.; An. post. II 5, 91b24–32; II 13, 96b35–97a6; II 13, 97a23–b6). So entstehen definitorische Reihen, z. B. »sterbliches, mit Füßen versehenes, zweifüßiges, flügelloses Lebewesen« als Definition von »Mensch« (An. post. II 5, 91b39 f.; Met. VII 12, 1037b33). Unmittelbarkeit und Kohärenz (→ *ephexês*) der Begriffsfolge (z. B. »Lebewesen« und »sterblich«), die durch weitere Mittelbegriffe weder bewiesen werden muß noch kann (An. post. II 9, 93b22; II 10, 94a9 f.), machen den Vorwurf der Willkür hinfällig. Die korrekte Auswahl jeweils nur eines der dihairetisch erreichten Begriffe (z. B. »sterblich« statt »unsterblich«) für die intendierte Definition (z. B. von »Mensch«) wird durch das Zusammenspiel der *d.* mit der Empirie ermöglicht (An. pr. I 30, 46a17–24; An. post. I 18, 81a38–b9; II 13, 96b15–25). Ist in der Begriffsfolge die *differentia specifica* erreicht, ist der definierte Sachverhalt spezifisch und unverwechselbar. Die *differentia specifica* ist daher »das Wesen der Sache und die Definition« (Met. VII 12, 1038a19 f.; An. post. II 13, 96a24–b14). Da sie die vorausliegenden Dihairesen impliziert, können diese nunmehr übergangen und kann die Definition auf *prôton genos* und *teleutaia diaphora* (*genus proximum et differentia specifica*) beschränkt werden (Met. VII 12, 1038a19–30).

*Lit.:* D. M. BALME, Aristotle's use of division and differentiae, in: Philosophical issues in Aristotle's biology, hg. von A. GOTTHELF/J. G. LENNOX, Cambridge 1987, 69–89. – A. GOTTHELF, Division and Explanation in Aristotle's Parts of Animals, in: Beiträge zur antiken Philosophie, hg. von H.-Ch. GÜNTHER/A. RENGAKOS, Stuttgart 1997, 215–229. – P. PELLEGRIN, Division et syllogisme chez Aristote, in: RPFE 106 (1981), 169–187. – Ch. PIETSCH, Prinzipienfindung bei Aristoteles, Stuttgart 1992, 78–139.

*Ch. Pietsch*

**dihêgêsis / Erzählung** (διήγησις; lat. *narratio*). In der Dichtungstheorie des Ar. ist *d.* der handelnden, d. h. dramatischen Nachahmung der Tragödie (→ *tragôdia*) und Komödie (→ *kômôdia*) entgegengesetzt, ähnlich wie schon Platon zwischen erzählender und direkt nachahmender bzw. mimetischer Kunst unterschied (Rep. 392d–393c). Es ist daher ein definierendes Merkmal des Epos im Unterschied zur Tragödie, erzählend (Poet. 23, 1459a17) bzw. eine E. (24, 1459b26 f.) zu sein; wie der Begriff der erzählenden Nachahmung (*dihêgêmatikê mimêsis*) zeigt, bedeutet dies bei Ar. aber nicht, daß das Epos keine → *mimêsis* wäre. In der Rhetorik bezeichnet *d.* einen der Redeteile, den Ar. in Rhet. III 16 ausführlich behandelt. Eigentlich gehöre die *d.* nur in die Gerichtsrede (Rhet. III 13, 1414a36 f.), wo sie die Geschehnisse aus Sicht des Anklagenden und des Verteidigenden darlegt. In der Lobrede dagegen darf die *d.* nicht fortlaufend sein, sondern muß die lobenswerten Taten Stück für Stück nennen (III 16, 1416b16–25); in der auf die Zukunft bezogenen politischen Rede spielt die *d.* naturgemäß die geringste Rolle (1417b11–20). Weil Ar. aber der Behandlung der Redeteile ohnehin eine untergeordnete Rolle einräumt, kritisiert er auch Theoretiker, die den Redeteil der *d.* weiter zu untergliedern suchen (III 13, 1414b12 ff.).

*Ch. Rapp*

**dihoti / das Warum (die Ursachen)**: s. hoti

**dikaiosynê / Gerechtigkeit** (δικαιοσύνη; lat. *iustitia*; Adj. *dikaion* / gerecht). Ar. widmet der ethischen Tugend (→ *aretê*) des *dikaion* (und ihrer Beurteilung: *krisis*, Pol. I 2, 1253a38 f.) eine eigene Abhandlung: das Buch V der *Nikomachischen Ethik*. Darin verwirft er die zu Beginn des Werkes (EN I 1, 1094b14–16) erwähnte Ansicht, beim *dikaion*, dem, was rechtens und gerecht ist, beruhe alles auf Gesetz (→ *nomos*; hier im Sinn von Herkommen), nichts auf Natur (→ *physis*; im Sinn überpositiver Verbindlichkeit). Die dort getroffenen Unterscheidungen erweisen sich bis heute als sachgerecht. Sie beginnen mit dem

Gegensatz von (1) »abstrakten« Merkmalen, dem schlechthin (→ *haplôs*) Gerechten, und (2) dem in Institutionen beheimateten, »konkreten« Gerechten. Insgesamt belaufen sie sich auf eine vielleicht nicht vollständige, aber weitgehend zureichende Ausdifferenzierung.

(1) G. schlechthin oder abstrakte G.

Nach der einleitenden Definition ist die G. weder eine Wissenschaft (→ *epistêmê*) noch (bloß) eine Fähigkeit (→ *dynamis*), sondern die Haltung (→ *hexis*), aufgrund derer man zum Gerechten (a) fähig ist, (b) es faktisch tut und (c) auch will (V 1, 1129a6–15). Die G. zielt auf das Gerechte um seiner selbst willen, ist also weit mehr als Rechtstreue und um ihrer selbst willen wünschenswert (Top. VI 12, 149b31–34). G. ist mehr als Rechtskonformität; sie ist juridische Moralität, kommt ihr zumindest nahe. Dazu reicht es nicht, Gesetze zu kennen, vielmehr muß man in den konkreten Fällen gerecht handeln (vgl. EN V 13, 1137a9–17). Man erwirbt die Haltung der G. durch Einüben (II 1, 1103b1; b14 f.; II 3, 1105a17 ff.). Die G. setzt Freiwilligkeit (V 10, 1135a20–1136a9), sogar Entscheidung (→ *prohairesis*: 1134a2 u. a.; vgl. Top. VI 7, 145b36 f.; Rhet. I 13, 1374a9–17) voraus. Wer die Tat zwar freiwillig (→ *hekôn*), aber aus Leidenschaft begeht, tut nur Unrecht, ohne ungerecht zu sein (EN V 10, 1134a17 ff.; vgl. a32 f.). Wie das Gerechte, so hat auch die G. zwei Grundbedeutungen:

(1.1) Allgemeine G.: Die auf das Gesetz bezogene G. (*nomimos*; *iustitia legalis*: EN V 3) bedeutet wegen der Momente der Freiwilligkeit und Entscheidung mehr als bloßer Gesetzesgehorsam. Sie ist eine Rechtsgesinnung bzw. ein Rechtssinn, der die Werke der Tapferkeit, der Besonnenheit und die der anderen Tugenden vollbringt (V 3, 1129b19–24; vgl. V 15, 1138a5 f.), daher als die ganze Tugend gilt (*holê aretê*; *iustitia universalis sive generalis*: V 5, 1130b7 ff.; die dianoetischen Tugenden dürften freilich ausgenommen sein) und sich auf eine umfassende Rechtschaffenheit beläuft. Entsprechend ist die konträr entgegengesetze Ungerechtigkeit (*adikia*) das ganze Laster (*holê* → *kakia*) (V 3, 1130a9 f.; vgl. V 5, 1130b18–23). Eine etwaige Moralisierung des Rechts verhindert Ar. dadurch, daß

die G. nicht für alle Tugenden, sondern bloß für deren Werke zuständig ist und er als Beispiele nur Verbote (den Posten zu verlassen, die Ehe zu brechen, gewalttätig zu werden …), nicht auch Gebote anführt (V 3, 1129, b19–24). Nicht schlechthin, aber im Blick auf den anderen ist die universale G. die vollkommene Tugend (*aretê teleia*), für Ar. noch glanzvoller als der Abend- und Morgenstern (V 3, 1129b25–31).

(1.2) Partikulare G.: Während der Gedanke der allgemeinen G. den Griechen längst vertraut ist, findet sich die G. als Tugend unter anderen Tugenden, die besondere bzw. partikulare G. (*en merei / kata meros dikaiosynê*; *iustitia particularis*), der Sache nach zwar schon bei Platon. Die enge und strenge Bedeutung geht aber auf Ar. zurück, der sie auch deshalb weit ausführlicher behandelt (EN V 4–9). Die partikulare G. bezieht sich auf Ehre, Geld oder Erhaltung, sofern es glücklichen und unglücklichen Zufall gibt (V 2, 1129b3) und wegen (unangemessener) Lust am Gewinn (V 4, 1130b2–4) Unersättlichkeit droht (1130a17–22; auch V 2, 1129b1 f.). (1.2.1) Eine Art partikularer G. betrifft die Zuteilungen (*dianomai*) namentlich von Ehre und Geld (*nemêtikon dikaion*; *iustitia distributiva*: Verteilungsgerechtigkeit). (1.2.2) Die andere, ordnende G. (*dikaion diorthôtikon*) regelt den Austausch. Nur für deren ersten »freiwilligen« Teil, für den Geschäftsverkehr bzw. das Zivilrecht, paßt der seit Thomas von Aquin übliche Ausdruck der *iustitia commutativa* (Tauschgerechtigkeit). Für den anderen, »unfreiwilligen« Teil, das Strafrecht, paßt besser der Ausdruck der wiedergutmachenden bzw. korrektiven G. (*dikaion epanorthôtikon*: V 7, 1132a18). Ar. führt zweimal sieben Delikte auf, die eine bemerkenswerte Konstanz und interkulturelle Gültigkeit der entsprechenden Rechtsgüter belegen. »Verborgen« nennt Ar. Diebstahl, Ehebruch, Giftmischerei, Kuppelei, Abspenstigmachen von Sklaven, Meuchelmord und falsches Zeugnis, »gewaltsam« dagegen Mißhandlung, Freiheitsberaubung, Tötung, Raub, Verstümmelung, üble Nachrede und Beschimpfung (V 5, 1130b30–1131a9).

(1.3) Als gemeinsames Kriterium aller besonderen G. gilt das Gleiche (→ *ison*: V 2, 1129a34; V 5, 1130b9). Ar. bestimmt

es über den für alle ethischen Tugenden gemeinsamen Begriff des Mittleren (→ *meson*: V 6, 1131a14). Im Unterschied zu den anderen Tugenden geht es aber nicht um die (subjektive) Mitte für uns, sondern um eine (objektive) Analogie (→ *analogia*: 1131a29–b3). Bei der Verteilungsgerechtigkeit richtet sich das Gleiche nach Würdigkeit bzw. Verdienst (*kat' axian*), erlaubt daher Ungleichheit. Das Gerechte liegt in der geometrischen Analogie (V 7, 1131b9–17): Je würdiger die Personen (A, B) oder aber je größer die bei einem gemeinsamen Geschäft eingebrachten Anteile sind, desto mehr Güter (C, D) erhält man (»A : B = C : D«) (b29–31). Hinsichtlich der Würdigkeit hängt das nähere Kriterium von der Verfassung ab: Demokraten achten auf Freiheit, Oligarchen auf Reichtum oder edle Herkunft, Aristokraten auf Tugend (V 6, 1131a26–29; vgl. Pol. III 9, 1280a8 ff. und V 1, 1301a26 ff.). Bei der ordnenden G. behandelt das Gesetz alle gleich. Im Fall der korrektiven G. achtet es nicht darauf, ob ein anständiger Mensch einen schlechten beraubt, sondern nur auf den unterschiedlichen Schaden. Weil der Delinquent mehr (A), sein Opfer weniger (B) hat, als ihnen zusteht, nimmt der Richter, der als das beseelte Gerechte gilt (*dikaion empsychon*: EN V 7, 1132a20–22; vgl. Pol. IV 4, 1291a27), dem Delinquenten mittels Strafe das Zuviel, womit das Gerechte, hier die Mitte zwischen Unrechttun (sich zuviel nehmen) und Unrechtleiden, erreicht wird (EN V 7, 1132a14 ff.; vgl. EE II 3, 1221a4): Man hat wie zuvor nur noch das Seinige (EN V 7, 1132b17) und insofern das Gleiche (b19 f.). Für das Opfer allerdings bringt die Bestrafung keine Entschädigung. Ar. lehnt es ab, den Pythagoreern zu folgen und das Gerechte schlechthin als Wiedervergeltung (*antipeponthos*) zu verstehen: als Erleiden dessen, was man einem andern angetan hat (V 8, 1132b21–25). Weder darf man einen Amtsträger zurückschlagen, noch wird, wer einen Amtsträger schlägt, nur geschlagen, er wird zusätzlich bestraft (b28–30). Nur in Tauschgemeinschaften besteht eine (proportionale) Wiedervergeltung: Ein Baumeister beispielsweise erhält für das Haus, das er einem Schuster baut, eine bestimmte Zahl von Schuhen,

wobei das gemeinsame Maß im Bedarf (*chreia*) und ersatzweise im Geld liegt (→ *nomisma*: b31 ff.).

(1.4) Zusätzliche Bestimmungen: Da dort, wo der Mensch herrscht, dieser zu seinen Gunsten zu handeln pflegt und Tyrann wird, läßt man lieber die Vernunft (→ *logos*, hier im Sinn von Gesetz) herrschen und setzt den Regierenden als Wächter des Gerechten ein (EN V 10, 1134a25–b2). – Rhet. I 14 listet eine Fülle von Gesichtspunkten für die Größe von Unrecht auf. In Poet. 1, 1447b19 bedeutet »gerecht« die »richtige« Bezeichnung, in 18, 1456a7 die »richtige« Beurteilung. In der *Metaphysik* verwirft Ar. die Ansicht der Pythagoreer, die G. sei ein Affekt von Zahlen (I 5, 985b23–986a3 u. a.).

(2) G. in Institutionen

(2.1) Das Gerechte in Institutionen (EN V 10, 1134a24 ff.) fängt beim politisch Gerechten (*politikon dikaion*) an, hier im strengen, »republikanischen« Sinn des Politischen. Denn es betrifft die Freien (vgl. → *eleutheria*) und Gleichen, die um der Autarkie (→ *autarkeia*) willen ein gemeinsames Leben führen (a26–28), weshalb es gerecht ist, abwechselnd zu regieren und regiert zu werden (Pol. III 16, 1287a12–18). Verfassungen, die dem Gemeinwohl dienen, sind schlechthin gerecht, dienen sie aber dem Herrscherwohl, sind sie verfehlt, sogar despotisch (III 7, 1279a17–21). Bei nichtrepublikanischen Verfassungen ist das Gerechte dem Politischen nur ähnlich (EN V 10, 1134a28–30), ebenso in der Beziehung des Herrn (→ *despotês*) zum Sklaven (→ *doulos*) (*despotikon dikaion*) und der des Vaters zum nichterwachsenen Kind (EN VIII 13, 1161a35 ff.). Und im Verhältnis des Mannes zu seiner Frau (→ *gynê*) herrscht nur ein ökonomisch, nicht politisch Gerechtes (V 10, 1134b8–18).

(2.2) Innerhalb des politisch Gerechten führt Ar. aperçuhaft knapp eine Unterscheidung ein, die das abendländische Rechts- und Gerechtigkeitsdenken nahezu bis heute prägt: die des Natürlichen (*to physikon* bzw. *physei*, *kata physin*) und des Gesetzlichen (*to nomikon*: EN V 10, 1134b18–1135a5; vgl. Rhet. I 13, 1373b4 ff.). Später spricht man von Naturrecht und positivem Recht. Während nach Ar. das eine sich der Überein-

kunft und Ordnung verdankt (EN V 10, 1134b21 ff.; b32; 1135a10), zeichnet sich das andere durch Universalität (»es hat überall dieselbe Kraft«: *dynamis*) und Nichtbeliebigkeit aus. Das von Natur aus Gerechte ist eine ungeschriebene (vgl. VIII 15, 1162b22), den Polisgesetzen übergeordnete objektive Rechts- und Verfassungs»idee«. Nach Rhet. I 13, 1373b9–18 handelt Sophokles' Antigone im natürlichen Sinn gerecht, wenn sie trotz des entgegenstehenden Verbotes ihren Bruder Polyneikes bestattet. Erstaunlicherweise gilt das Naturrecht als veränderlich (*kinêton*), was seiner Universalität widerspricht. Ar. schränkt aber ein: veränderlich sei es nicht bei den Göttern, nur bei uns (EN V 10, 1134b28–30). Gemäß dem Vergleich mit der Hand – die Rechte sei von Natur aus stärker, nach entsprechendem Training könne man aber beide Hände gleich gut gebrauchen (b33–35) – denkt Ar. nicht an eine Aufweichung der universalen Gültigkeit, sondern an (illegitime?) Abweichungen. Bei den Verfassungen erklärt er ausdrücklich eine einzige zu der von Natur aus besten (1135a4 f.).

(2.3) In den Kapiteln V 11–12 und 15 behandelt Ar. sechs Schwierigkeiten. Auf die Frage, ob man freiwillig Unrecht leiden kann, antwortet er »nein«, auf die komplementäre Frage, ob man unfreiwillig gerecht behandelt werden kann, »ja«. Die Frage, ob man sich selbst Unrecht tun kann (*heauton adikein*), behandelt Ar. zunächst als Fall des universal Gerechten und antwortet: Wer sich tötet, was das Gesetz nicht erlaubt, begeht ein Unrecht, aber nicht gegen sich, sondern gegen die → *polis*, und wird mit Ehrlosigkeit bestraft (V 15, 1138a4–14). Die G. bleibt hier eine zwischenmenschliche Tugend.

(2.4) Drei Dinge relativieren den ansonsten herausragenden Rang der G.: die zur G. korrektive Tugend der Billigkeit (→ *epieikeia*), die der G. nahestehende Freundschaft (→ *philia*) und die Klugheit (→ *phronêsis*).

*Lit.:* G. BIEN, Gerechtigkeit bei Aristoteles, in: Aristoteles. Die Nikomachische Ethik, hg. von O. HÖFFE, Berlin 1995, 135–164. – D. KEYT, Aristotle's Theory of Distributive Justice, in: A Companion to Aristotle's *Politics*, hg. von D. KEYT und F. D. MILLER, Jr., Oxford 1991, 238–278. – W. von LEYDEN, Aristotle on Equality and Justice,

London 1985. – F. D. MILLER, Jr., Nature, Justice, and Rights in Aristotle's *Politics*, Oxford 1995. – F. RICKEN, Aristoteles über Gerechtigkeit und Gleichheit, in: ThPh 73 (1998), 161–172. – P. TRUDE, Der Begriff der Gerechtigkeit in der Aristotelischen Rechts- und Staatsphilosophie, Berlin 1955. – B. WILLIAMS, Die Gerechtigkeit als Tugend, in: DERS., Moralischer Zufall, Berlin 1984, 94–104.

*O. Höffe*

**doulos / Sklave** (δοῦλος; lat. *servus*) ist immer der Skl. eines Herrn (→ *despotês*; vgl. Cat. 7, 6b29 und 7a28–b1) und wird von Ar. vor allem in bezug auf den Herrn charakterisiert (Pol. I 4, 1254a12 f.; I 13, 1260a31–33). Für den *d.* ist deshalb kennzeichnend, »nicht leben zu können, wie er will« (VI 2, 1317b13). Ar. geht so weit, den *d.* als »Teil seines Herrn« zu bezeichnen, als einen »beseelten und abgetrennten Teil des Körpers« (I 6, 1255b11 f.). Weil ein *d.* und sein Herr auf ebenso elementare Weise zu einem Haushalt (→ *oikia*) gehören wie Mann und Frau oder Vater und Kinder (Pol. I 3, 1253b5–7), ist die Analyse der Hausverwaltung (→ *oikonomia*) im ersten Buch der *Politik* der primäre systematische Ort, an dem über den *d.* gesprochen wird. Ar. geht zunächst einmal davon aus, daß der *d.* zum Besitz in einem Haushalt gehört und er insofern als »beseeltes Besitzstück« anzusehen ist (I 4, 1253b33). Da der Besitz von Ar. funktional als »Werkzeug zum Leben« aufgefaßt wird, gilt dementsprechend auch der *d.* vor allem als beseeltes Werkzeug (b25–33; vgl. I 2, 1252a34–b5 und EN VIII 13, 1161b4). Der *d.* ist insofern ein höherstufiges Werkzeug, als man ihn anstelle anderer Werkzeuge gebrauchen kann (Pol. I 4, 1253b33). Der *d.* erbringt »mit seinem Körper die erforderliche Hilfeleistung zur Herbeischaffung des zum Leben Erforderlichen« (I 5, 1254b25 f.).

Die fundamentale und weitergehende These, die Ar. in bezug auf den *d.* vertritt, ist die, daß es Menschen gibt, die von Natur aus Skl.n sind: die »von Natur aus nicht sich selber, sondern einem anderen« gehören (I 4, 1254a14 f.). Dieser Ansicht zufolge unterscheiden sich solche Menschen so weit von anderen Menschen wie der Leib von der Seele oder wie Tiere von Menschen (I 5, 1254b15–19). Besonders grundsätzlich

manifestiert sich diese Ungleichheit in einer Art intellektuellem Defekt des Skl.n. Ar. zufolge verfügt der Skl. strenggenommen über keine Vernunft (→ *logos*); er kann bestenfalls auf sie hören und nur insofern als rational gelten (b22 f.). Es fehlt ihm, genauer gesagt, die Fähigkeit zu überlegen (I 13, 1260a12) und deshalb auch die Fähigkeit, Entscheidungen zu treffen (Pol. III 9, 1280a32–34). Letzteres zu behaupten ist für Ar. folgerichtig, da Überlegungen ein definitorisches Merkmal von Entscheidungen sind (EN III 6, 1113a9–11). Wenn man den Kontext der Aristotelischen Ethik berücksichtigt, in dem diese Begriffe definiert werden, dann ist es ebenso zwingend, daß ihm auch die Tugend nicht in vollem Umfang zugebilligt wird (Pol. I 13, 1260a33–36) und ihm schließlich sogar die Möglichkeit abgesprochen wird, glücklich zu sein (III 9, 1280a32–34; vgl. EN X 6, 1177a8 f., wo allerdings nicht *d.*, sondern der verwandte Begriff *andrapodos* verwendet wird). Ar.' Rede von der Naturgemäßheit der Sklaverei impliziert nun, daß die despotische Herrschaft über den so beschaffenen *d.* gerecht und zuträglich ist (Pol. I 5, 1255a2 f.; I 2, 1252a34; vgl. aber auch einschränkend III 6, 1278b32–37; EN V 10, 1134b8–10; VIII 12, 1160b29 f.; VIII 13, 1161a32–b7). Insofern hat das Argument eine legitimierende Funktion. Andererseits werden dadurch aber auch Bedingungen für die Legitimität der Sklaverei festgelegt. Denn gerecht und zuträglich ist die Sklaverei nur dann, wenn es sich um Menschen handelt, die von Natur aus Skl.n sind, und für Ar. ist es klar, »daß nicht alle, die frei oder Skl.n sind, es auch von Natur sind« (Pol. I 6, 1255b5). Mit dieser Wendung bekommt der Hinweis auf die Naturgemäßheit eine kritische Funktion. Außerdem erklärt Ar., daß der Gebrauch von Skl.n bestenfalls zu den Notwendigkeiten einer Haushaltsführung gehöre, daß er aber an sich weder schön noch erhaben sei (I 7, 1255b31–34; VII 3, 1325a25–27).

Bezogen auf politische Verhältnisse betont Ar. gegen das demokratische Vorurteil, das jede Herrschaftsausübung nur als Freiheitsverlust versteht, daß man ein bürgerliches Leben im Geiste der Verfassung nicht als Sklaverei (*douleia*), sondern als

Form von Selbsterhaltung ansehen solle (Pol. V 9, 1310a34–36).

*Lit.:* R. KRAUT, Aristotle. Political Philosophy, Oxford 2002, 277–305. – M. SCHOFIELD, Ideology and Philosophy in Aristotle's Theory of Slavery, in: Aristoteles' »Politik«, hg. von G. PATZIG, Göttingen 1990, 1–27. – N. D. SMITH, Aristotle's Theory of Natural Slavery, in: A Companion to Aristotle's Politics, hg. von D. KEYT/F. D. MILLER, Oxford 1991, 142–155.

*R. Geiger*

**doxa / Meinung, Überzeugung; auch: Anschein; Ansehen, Sozialprestige** (δόξα; lat. *opinio*) erscheint bei Ar. in zwei Hauptbedeutungen: (1) als epistemologischer Begriff zur Kennzeichnung einer auf Kontingentes gerichteten Erkenntnisform und (2) als methodologischer Begriff zur Bezeichnung von Meinungen, die man im Verlauf einer philosophischen Untersuchung berücksichtigen muß. – Daneben kann *d.* den (falschen) Schein bezeichnen oder das (positive) Erscheinungsbild, das jemand in der Öffentlichkeit abgibt.

(1) Wie schon Platon (Men. 97a ff.) grenzt Ar. Wissen (→ *epistêmê*) von Meinung dadurch ab, daß ersteres immer wahr und darum stabil ist, während letztere wahr und falsch sein kann und insofern instabil ist (EN VI 9, 1142b10 f.). Laut Cat. 5, 4a34 unterscheidet sich eine *d.* dadurch von einer Substanz, daß sie erst durch die wandelbaren Außenumstände wahr oder falsch wird, während eine Substanz Stabilität bewahrt. Auch in An. post. I 33 knüpft Ar. an Platons Distinktion von Wissen (*epistêmê*) und Meinung (*d.*) an: Demnach unterscheiden sich die beiden epistemischen Einstellungen zum einen durch ihre jeweiligen Objekte (Wissen richtet sich ausschließlich auf solches, was sich mit Notwendigkeit erfassen läßt, Meinung auf solches, das sich so oder anders verhalten kann); zum anderen ist die epistemische Haltung im ersten Fall die der Sicherheit, im zweiten die der Unsicherheit. Wenn sich Wissen und Meinen auf dieselben Objekte richten, dann so, daß ersteres auf deren notwendigen Attribute bezogen ist, letzteres dagegen auf die kontingenten Attribute. Nach EE II 10 und EN III 2 spielt die *d.* eine wichtige Rolle für das praktische Überlegen

(→ *bouleuesthai*) und die Handlungswahl: *d.* unterscheidet sich dadurch von der Entscheidung (→ *prohairesis*), daß sich erstere auch auf Inhalte richten kann, auf die wir als Akteure keinen Einfluß haben, während letztere nur Verfügbares zum Gegenstand hat. Zudem ist eine gute *d.* moralisch indifferent: Niemand wird bereits aufgrund seiner positiven Meinungen für einen guten Menschen gehalten. Insbesondere sind aber Meinungen anders als Entscheidungen stets der Wahr-falsch-Distinktion unterworfen. Allerdings setzen Entscheidungen Meinungen voraus. Vergleichbar dem Wunsch (→ *boulêsis*) richtet sich die *d.* auf ein Gut (→ *agathon*) oder Übel, indem sie etwas als wählenswert bzw. meidenswert kennzeichnet. Ar. bestimmt Entscheidung daher als Kombination von *d.* und Streben (→ *orexis*). Von der (prozessual konzipierten) Überlegung unterscheidet sich *d.* durch ihre Abgeschlossenheit (EN VI 9, 1142b13 f.). In EN VII 2 diskutiert Ar. die Frage, ob man Willensschwäche (→ *akrasia*) nicht so verstehen könne, daß jemand zwar nicht wider besseres Wissen, wohl aber wider seine besser begründete Meinung handelt, lehnt diesen Vorschlag jedoch ab (1145b31–1146a4).

(2) In doxographischen Kontexten steht der Begriff *d.* für eine philosophische Überzeugung, die der Untersuchung wert ist (z. B. Met. I 6, 987a33). Nach Top. I 10 geht die Dialektik so vor, daß sie als Proposition eine respektable Meinung verwendet, nämlich entweder die Meinung aller, die der meisten oder die der Fachleute. Die Prüfung solcher *endoxa* (vgl. → *endoxon*) braucht keineswegs die Sichtung aller Meinungen einzuschließen (EE I 3, 1214b28).

*Ch. Horn*

**dynamis / Vermögen, Möglichkeit** (δύναμις; lat. *potentia, possibilitas*). Das ursprünglich »Macht« und »Kraft« (insbesondere »körperliche Kraft«; vgl. Homer, *Ilias* VIII 294, *Odyssee* II 62) bedeutende Substantiv *d.* gehört nach Ar. ebenso wie das mit ihm verwandte Verb *dynasthai* (»zu etwas vermögend sein«, »ein Vermögen zu etwas haben«) zu denjenigen Wörtern, die für die von ihnen bezeichneten Dinge in dem Sinne »in vielfa-

cher Weise« Bezeichnungen sind, daß jeweils eines dieser Dinge in primärer Weise von ihnen bezeichnet wird und die anderen in davon abgeleiteter Weise (vgl. Met. V 12, 1019b35–1020a4; IX 1, 1046a4 f.; a9–11; vgl. → *pollachôs legomenon*). Das Wort *d.* hat für Ar. also mehrere Bedeutungen, von denen eine seine Grundbedeutung ist; und zwar versteht er unter einer *d.* in der primären Bedeutung dieses Wortes »ein (demjenigen, welches sie besitzt, innewohnendes) Prinzip dafür, daß in etwas anderem oder (in ihm selbst) als etwas anderem eine Veränderung stattfindet« (Met. V 12, 1020a1 f.; a5 f.; IX 1, 1046a11). Eine *d.* in diesem Sinne ist z. B. das Vermögen eines Baumeisters, bestimmte Baumaterialien so zu verändern, daß aus ihnen ein Haus wird, oder das Vermögen eines Arztes, den Körper seines Patienten so zu verändern, daß er gesund wird, wobei die zuletzt genannte Veränderung dann, wenn ein Arzt sich selbst heilt, in dem Sinne »in ihm selbst als etwas anderem« stattfindet, daß er sie nicht als Arzt, sondern als Patient erleidet (vgl. Met. V 12, 1019a15–18).

Jedem aktiven Vermögen, eine bestimmte Veränderung zu bewirken, entspricht auf seiten der Dinge, in denen diese Veränderung stattfinden kann, ein passives Vermögen, sie zu erleiden (vgl. Met. IX 1, 1046a11–13). Da sie auf mögliche Veränderungen bezogen sind, werden die aktiven und die ihnen entsprechenden passiven Vermögen von Ar. kinetische Vermögen genannt (vgl. Met. IX 1, 1046a1 f.; IX 6, 1048a25; vgl. → *kinêsis*).

Von den kinetischen Vermögen sind die einen vernunftlos, wie z. B. das Vermögen des Feuers, etwas zu erwärmen, und die anderen an die Vernunft gebunden, wie z. B. das Vermögen eines Arztes, jemanden zu heilen. Während die letzteren denjenigen, der sie besitzt, auch zum konträren Gegenteil (→ *enantion*) dessen befähigen, wozu sie Vermögen sind – wer jemanden gesund zu machen vermag, hat auch das Vermögen, ihn krank zu machen –, ist dies bei den ersteren nicht der Fall; vielmehr sind sie lediglich insofern auch auf das Gegenteil – und zwar das kontradiktorische Gegenteil (→ *antiphasis*) – dessen bezogen, wozu sie Vermögen sind, als sie, soweit sie nicht

von Natur aus immer betätigt werden, sowohl betätigt als auch nicht betätigt werden können (vgl. Met. IX 2, 1046a36–b7; IX 5, 1048a2–4; a8 f.; IX 8, 1050b30–34; Int. 13, 22b38–23a6). Zwei vernunftlose Vermögen, von denen das eine ein aktives und das andere ein ihm entsprechendes passives Vermögen ist, werden notwendigerweise betätigt, sobald ihre beiden Träger so, »wie sie (sie zu betätigen) vermögen« (*hôs dynantai*), d. h. unter den Umständen, die gegeben sein müssen, damit sie sie betätigen können, miteinander in Berührung kommen (vgl. Met. IX 5, 1048a5–7). Hingegen kann ein aktives Vermögen, das an die Vernunft gebunden ist, erst dann betätigt werden, wenn sein Träger nicht nur so, »wie er (es zu betätigen) vermag« (*hôs dynatai*), mit dem Träger eines entsprechenden passiven Vermögens in Berührung kommt, sondern es darüber hinaus auch in der einen oder der anderen der beiden gegensätzlichen Weisen, in denen er es zu betätigen vermag, betätigen will (vgl. Met. IX 5, 1048a7–15). Die in ihrem Sinn umstrittene Stelle 1048a15 f. (Met. IX 5) ist wohl kaum in dem Sinne zu verstehen, daß man ein an die Vernunft gebundenes aktives Vermögen »(erst) dann besitzt, wenn ein Träger des (entsprechenden) passiven Vermögens anwesend ist und sich in dem und dem Zustand befindet«, sondern vielmehr in dem Sinne, daß man ein solches Vermögen »(als ein Vermögen) besitzt, dann tätig zu sein« (*echei de ⟨tou⟩ … poiein*), wenn diese Bedingung erfüllt ist.

Der Definition zufolge, die Ar. in Met. IX 3 aufstellt, »hat etwas ein (ihm angeblich zukommendes) Vermögen genau dann, wenn man annehmen kann, daß ihm die Wirklichkeit dessen zukommt, wozu es das fragliche Vermögen angeblich hat, ohne daß sich aus dieser Annahme etwas Unmögliches ergibt« (1047a24–26; vgl. An. pr. I 13, 32a18–20). Dieser Definition läßt sich entnehmen, daß Ar. in dem Sinne die sog. Lehre von der Totalmöglichkeit vertritt, daß nach seiner Auffassung eine bestimmte Möglichkeit zu einem gegebenen Zeitpunkt nur dann besteht, wenn zu diesem Zeitpunkt alle Bedingungen erfüllt sind, die zu diesem Zeitpunkt für ihre Verwirklichung notwendig sind, ohne daß deshalb, wenn die-

ser Zeitpunkt vor dem Zeitpunkt ihrer möglichen Verwirklichung liegt, zu diesem Zeitpunkt auch schon irgendeine für ihre Verwirklichung hinreichende Bedingung erfüllt zu sein bräuchte.

Von dem kinetischen *d.*-Begriff als dem Begriff des Vermögens, etwas zu tun oder etwas zu erleiden, unterscheidet Ar. einen Begriff der *d.*, den man, weil er die verschiedenen Vermögen, etwas zu sein, unter sich begreift, als ontologischen *d.*-Begriff zu bezeichnen pflegt. Von einer ontologischen *d.* ist zumeist in der Weise die Rede, daß dem Zustand, in dem sich etwas dann befindet, wenn es »dem Vermögen nach« (*dynamei*) F ist (wobei der Buchstabe »F« irgendein einstelliges Prädikat vertritt), der Zustand gegenübergestellt wird, in dem sich etwas dann befindet, wenn es »der Wirklichkeit nach« (*energeiạ*) F ist (vgl. Met. IX 6, 1048a32–35; vgl. → *energeia*). Die Frage, was es für etwas einerseits heißt, dem Vermögen nach F zu sein, und andererseits, der Wirklichkeit nach F zu sein, läßt sich nach Ar. nicht durch eine Definition beantworten, sondern nur dadurch, daß man »Analoges zusammenschaut« (Met. IX 6, 1048a37), d. h. dadurch, daß man die zueinander analogen Beziehungen zwischen etwas, das dem Vermögen nach, und etwas, das der Wirklichkeit nach F ist, zwischen etwas, das dem Vermögen nach, und etwas, das der Wirklichkeit nach G ist, usw. miteinander vergleicht. Man kann dann sagen, daß von zwei Dingen dann das eine dem Vermögen nach und das andere der Wirklichkeit nach das und das ist, wenn das eine sich zum anderen so verhält, wie z. B. jemand, der die Kunst zu bauen beherrscht, sich zu jemandem verhält, der wirklich baut, oder wie jemand, der schläft, zu jemandem, der wach ist, oder wie ein unbearbeitetes Material zu einem aus ihm herausgearbeiteten Kunstwerk (vgl. Met. IX 6, 1048a35–b9; vgl. → *analogia*). Die bis aufs letzte ausgeformte Materie (→ *hylê*) einer materiellen Substanz (→ *ousia*) ist nach Ar. genau das dem Vermögen nach, was die Form (→ *morphê*) der betreffenden Substanz und die betreffende Substanz selbst aufgrund ihrer Form der Wirklichkeit nach sind (vgl. Met. VIII 1, 1042a27 f.; VIII 6, 1045a23–33; b17–19).

Diejenigen Dinge, die aufgrund einer kinetischen oder einer ontologischen *d.* zu etwas vermögend sind, stellt Ar. als Dinge, »die einem Vermögen gemäß (als Dinge) bezeichnet werden, (für die etwas möglich ist)« (*legomena kata dynamin*: Met. V 12, 1019b35), denjenigen Dingen gegenüber, »die (als möglicherweise bestehende Sachverhalte) nicht einem Vermögen gemäß (selbst) möglich sind« (*dynata ou kata dynamin*: 1019b34 f.). Da eine auf einem Vermögen beruhende Möglichkeit in einem Satz der Form »Es ist für x möglich, das und das zu tun/das und das zu erleiden/das und das zu sein« zum Ausdruck kommt, eine nicht auf einem Vermögen beruhende Möglichkeit hingegen in einem Satz der Form »Es ist möglich, daß p«, kann man Möglichkeiten der zuerst genannten Art als prädikative und Möglichkeiten der zuletzt genannten Art als propositionale Möglichkeiten bezeichnen. Eine Möglichkeit – sei es, daß sie im prädikativen Sinne für etwas besteht, sei es, daß sie im propositionalen Sinne schlechthin besteht – ist dann, wenn sie lediglich der entsprechenden Unmöglichkeit entgegengesetzt ist, eine sog. einseitige und dann, wenn sie sowohl der entsprechenden Unmöglichkeit als auch der entsprechenden Notwendigkeit entgegengesetzt ist, eine sog. zweiseitige Möglichkeit (vgl. Int. 13).

Nur beiläufig erwähnt Ar. den metaphorischen Gebrauch, der von dem Wort *d.* in der Mathematik gemacht wird (vgl. Met. V 12, 1019b33 f.; IX 1, 1046a6–9). Als mathematischer Fachausdruck bezeichnet es sowohl die geometrische Figur des Quadrats als auch das Quadrat (d. h. die zweite Potenz) einer Zahl als das den Flächeninhalt einer entsprechend großen quadratischen Figur messende Produkt, das die betreffende Zahl durch Multiplikation mit sich selbst zu bilden sozusagen das Vermögen hat (vgl. hierzu Bärthlein 1965, 43 f., Szabó 1969, 43–69).

*Lit.:* K. BÄRTHLEIN, Über das Verhältnis des Aristoteles zur Dynamislehre der griechischen Mathematiker, in: RhM, N. F. 108 (1965), 35–61. – G. SEEL, Die Aristotelische Modaltheorie, Berlin/New York 1982. – J. STALLMACH, Dynamis und Energeia. Untersuchungen am Werk des Aristoteles zur Problemgeschichte von Möglichkeit und

Wirklichkeit, Meisenheim am Glan 1959. – Á. SZABÓ, Anfänge der griechischen Mathematik, München/Wien 1969. – S. WATERLOW, Passage and Possibility. A Study of Aristotle's Modal Concepts, Oxford 1982. – H. WEIDEMANN, Die Aristotelische Modaltheorie. Eine Auseinandersetzung mit dem gleichnamigen Buch von Gerhard Seel, in: ZphF 40 (1986), 104–120. – U. WOLF, Möglichkeit und Notwendigkeit bei Aristoteles und heute, München 1979.

*H. Weidemann*

**dynasteia / Gewaltherrschaft** (δυναστεία). In der differenzierten Verfassungstheorie, die Ar. im vierten Buch der *Politik* entwickelt, stellt die *d.* eine Art der Oligarchie (→ *oligarchia*) dar. Unter den vier Formen, die dort unterschieden werden, repräsentiert die *d.* die letzte und damit äußerste Form der Oligarchie (Pol. IV 5, 1292b5–10). Da die Gesetze (→ *nomos*) in ihr keine Geltung mehr besitzen, ist die *d.*, ähnlich wie die Tyrannis und die äußerste Demokratie, eine Form despotischer Herrschaft (vgl. → *despotês*), die außerdem im Staat einen Zustand der Anarchie (→ *anarchia*) erzeugen kann. In diesem Fall führt die *d.* dazu, »daß ein solcher Staat für eine Zeitlang kein Staat mehr ist, sondern eine Auflösung der staatlichen Gemeinschaft« (Pol. II 10, 1272b13–15). Strenggenommen ist eine *d.* deshalb auch »keine wirkliche Verfassung« (→ *politeia*: b10).

*R. Geiger*

**dynaton / vermögend, möglich** (δυνατόν; lat. *potens, possibile*) wird vorzugsweise in Verbindung mit Individuen ausgesagt, wenn es um deren Fähigkeit geht, bestimmte Wirkungen bei anderen Individuen oder auch bei sich selbst hervorzurufen oder umgekehrt bestimmte Einwirkungen durch andere Individuen zu erfahren: »[…] so wird auch das Vermögende in der einen Bedeutung das genannt werden, was das Prinzip (→ *archê*) ist der Bewegung (→ *kinêsis*) oder Veränderung (→ *metabolê*) […] in einem anderen oder insofern es ein anderes ist« (Met. V 12, 1019a33–35; vgl. IX 6, 1048a28 f.; Phys. VIII 1, 251b1–3).

Die angeführten und weitere Stellen (wie An. II 5, 417a21–b2) legen es nahe, an dispositionelle Beschaffenheiten von Dingen als Grundlage von deren »persönlichen« Vermögen oder Fähigkeiten zu denken – im Falle vernunftbegabter Individuen insbesondere auch an durch Lernen erworbene dispositionelle Beschaffenheiten. Nach Met. IX 2, 1046b4–7 »geht von den mit Vernunft (→ *logos*) verbundenen Vermögen je ein und dasselbe auf das Entgegengesetzte […]; […] die Heilkunst […] ist das Vermögen der Krankheit und der Gesundheit«. Demnach würde für einen Menschen, der aufgrund von medizinischer Expertise zu heilen fähig ist, gelten: Für ihn besteht sowohl die Möglichkeit, daß er Gesundheit bewirkt, als auch die Möglichkeit, daß er Krankheit bewirkt; es besteht für ihn mithin die (»zweiseitige«) Möglichkeit, Gesundheit zu bewirken oder auch nicht zu bewirken.

In einem gewissen Kontrast dazu stehen Stellen, an denen *d.* in einem so unpersönlichen Sinne ausgesagt wird, wie es im Deutschen in der Regel mit dem Wort »möglich« geschieht (mit dem eher selten ein Bezug auf spezielle Fähigkeiten bestimmter Individuen verbunden ist), z. B. An. pr. I 15, 34a5–7: »Wenn, falls A ist, notwendig B ist, ist auch, falls A möglich ist, notwendig B möglich.« Hier dürfte ferner *d.* lediglich die »einseitige« Möglichkeit meinen, d. h. das Möglichsein, welches auch ein Notwendigsein sein könnte, ähnlich wie an der Stelle Int. 13, 23a7–18.

*Lit.:* Potentialität und Possibilität. Modalaussagen in der Geschichte der Metaphysik, hg. von T. BUCHHEIM u. a., Stuttgart 2001. – K. JACOBI, Das Können und die Möglichkeiten. Potentialität und Possibilität, in: Cognitio humana. Dynamik des Wissens und der Werte, hg. von C. HUBIG, Berlin 1997, 451–465. – G. SEEL, Die Aristotelische Modaltheorie, Berlin 1982. – U. WOLF, Möglichkeit und Notwendigkeit bei Aristoteles und heute, München 1979.

*U. Nortmann*

## e

**echein / Haben** (ἔχειν; lat. *habere*). Mit *e.* bezeichnet Ar. eine der zehn Kategorien (→ *katêgoria*): Ausdrücke wie »ist beschuht« und »ist bewaffnet« (Cat. 4, 2a3) oder die entsprechenden Infinitive »Beschuht-Sein« und »Bewaffnet-Sein« (Cat. 9, 11b14) bezeichnen ein H. Bei der Untersuchung der verschiedenen Verwendungsweisen des vieldeutigen griechischen Wortes *e.* in Cat. 15 und Met. V 23 geht Ar. allerdings weit über eine bloße Erörterung der Kategorie des H. hinaus:

(1) Die wichtigste Verwendungsweise ist das Innehaben im Gegensatz zum Beraubtsein (→ *sterêsis*; vgl. Met. V 12, 1019b5–10). In diesem Sinne ist (1.1) das Verfügen über eine bestimmte Qualität oder (1.2) das Verfügen über eine bestimmte Quantität ein H. (Cat. 15, 15b17–21). Hier wird von H. gesprochen »bei dem, an dem als dem Aufnahmefähigen etwas vorhanden ist, wie z. B. das Eisen die Form der Statue hat und wie der Körper die Krankheit hat« (Met. V 23, 1023a11–13). Die Umkehrrelation zum Innehaben ist das »In-etwas-Sein« (*en tini einai*: 1023a11).

(2) Zur Kategorie des H.s könnten die folgenden in Cat. 15 aufgezählten Bedeutungen gehören: (2.1) »etwas am Körper haben«, (2.2) »etwas an einem Teil des Körpers haben«, (2.3) »etwas als einen Teil des Körpers haben«, (2.4) »etwas in sich als einem Behältnis haben« (»der Krug hat den Wein«). Die beiden letzten Verwendungsweisen faßt Ar. in Met. V 23 als »das Umfassen des Umfaßten« zusammen – in diesem Sinne sagt man auch vom Ganzen, daß es Teile »hat« (1023a13–17).

(3) H. kann (3.1) auch soviel wie »Besitzen« heißen. Die Verwendung von »haben« (3.2) in den Ausdrücken »eine Frau haben« (*gynaika echein*) und »einen Mann haben« (*andra echein*) wird von Ar. hingegen als »sehr unangemessen« kritisiert, weil sie lediglich das Zusammenleben im selben Haushalt bezeichnen (Cat. 15, 27–30). Das Zusammenleben ist aber eine symmetrische Relation, während alle anderen Relationen, die als H. bezeichnet werden können, notwendig asymmetrisch sind

(Simplicius, *In Aristotelis categorias commentarium*: CAG VIII 437, 3–8 Kalbfleisch).

*L. Jansen*

**egrêgorsis / Wachen**: s. hypnos

**eidos / Gestalt, Art, Form** (εἶδος; lat. *figura, species, forma*). Sprachlich hängt *e.* mit dem Verb *eidenai* zusammen, das »gesehen haben« oder, resultativ, »wissen« bedeutet. Die visuelle Konnotation hat der Ausdruck gelegentlich in den zoologischen Schriften, in denen *e.* unterminologisch und gleichbedeutend mit → *morphê* und → *idea* für die sichtbare Gestalt eines Tiers etwa im Unterschied zu seiner Größe verwendet wird (z. B. Hist. an. II 14, 505b13; vgl. unten (6)). Als Terminus technicus benutzt Ar. *e.* sowohl im Sinn von Art (lat. *species*) oder unterste Art im Gegensatz zur Gattung (→ *genos*), unter die immer mehrere Arten fallen (Top. I 5, 102a31–b3), als auch im Sinn der Form (lat. *forma*) im Gegensatz zur Materie (→ *hylê*). Der erste Sinn überwiegt in logischen und dialektischen Kontexten, der zweite tritt regelmäßig in physikalischen oder metaphysischen Analysen auf (z. B. Met. VII 3, 1029a5 f.). Während Einigkeit darüber besteht, daß *e.* diese beiden Bedeutungen annehmen kann, gibt es eine anhaltende Kontroverse über die Frage, ob es sich auch bei dem *e.* im Sinn der Form um ein Allgemeines (→ *katholou*) handelt, das wie ein Artbegriff mehreren Individuen gemeinsam sein kann, oder ob der Formbegriff bei Ar. so entschieden vom *e.* im Sinn der Art zu trennen ist, daß die Form im Unterschied zur Art nicht mehreren Dingen gemeinsam (→ *koinon*) sein oder zumindest nicht von mehreren Dingen ausgesagt werden kann. Unkontrovers ist ferner, daß für Ar. das *e.* bevorzugter Gegenstand von Definitionen (→ *horismos*) ist, umstritten wiederum ist die Frage, ob dies gleichermaßen für das *e.* als Form und für das *e.* als Art gilt und ob in diesem Fall die Definierbarkeit auch die Allgemeinheit der Form voraussetzt.

(1) Das *e.* als Art

In der *Topik* wird das *e.* als Art betrachtet, die unter eine Gattung fällt. Logisch gesehen verhält sich die Art zur Gattung als

eine echte Teilklasse zur umfassenden Klasse. Daß etwa die Gattung der Lebewesen Arten wie Mensch oder Rind umfaßt, ist im Zusammenhang der Dialektik (→ *dialektikê*) allerdings nicht nur als extensionale Beziehung von Interesse, sondern auch in epistemischer Hinsicht, da die Angabe der Gattung partiell die Frage beantwortet, was ein Mensch oder ein Rind ist. Als Gattung kann daher kein allgemeines Prädikat angegeben werden, das nur akzidentell (*kata* → *symbebêkos*) zutrifft. So ist das Weiße nicht die Gattung des Schnees, weil es dem Schnee nicht wesentlich zukommt, weiß zu sein (Top. IV 1, 120b21–30). Die Mehrzahl der Topen (→ *topos* (2)) zum Verhältnis von *e.* und Gattung machen von deren explanatorischer Funktion keinen Gebrauch, sondern beruhen auf rein logischen Gesetzmäßigkeiten. Dabei fungieren *e.* und Gattung als relative Begriffe; eine Gattung ist relativ zur übergeordneten Gattung deren *e.*, ein *e.* relativ zu den untergeordneten Arten deren Gattung. Diese Beziehungen lassen sich nicht ins Unendliche fortsetzen, sondern die Kategorien (→ *katêgoria*) bilden oberste Gattungen und sind selbst nicht Arten einer übergeordneten Gattung, etwa des Seienden (→ *on*); die untersten oder unteilbaren Arten lassen sich nur noch in Einzeldinge oder Einzelvorkommnisse, aber nicht mehr in Arten zerlegen. Die Beziehung der Gattung zu den untergeordneten Arten ist transitiv und asymmetrisch: Die Gattung trifft auf alles zu, worauf das *e.* zutrifft (Top. IV 1, 121a20–27); wenn eine der höheren Gattungen dem *e.* zukommt, dann auch die niedrigeren (IV 2, 122a10–16); das *e.* hat an der Gattung teil, nicht aber die Gattung am *e.* (IV 1, 121a10–20). Darüber hinaus gelten besondere Gesetzmäßigkeiten, die sich aus der Zuordnung eines *e.* zu einer der zehn Kategorien ergeben (vgl. Top. IV 3–6).

Daß im Kontext der *Topik* z. B. auch Relationen oder Qualitäten mit dem Art-Gattungs-Schema analysiert werden können, bedeutet einen gegenüber der *Kategorienschrift* erweiterten Sinn von *e.*, dem eine unterschiedliche Akzentsetzung bei der Konzeption der ersten Kategorie entspricht: In Top. I 9 beginnt die Liste der als »Gattungen der Prädikationen« eingeführten Kategorien mit dem »Was-es-ist« (→ *ti esti*), das nicht nur von

Substanzen (→ *ousia*), sondern auch von nicht-substantialen Entitäten ausgesagt werden kann (103b27–39). In Cat. 4 werden die Kategorien als »das, was ohne (prädikative) Verbindung (*symplokê*) geäußert wird« betrachtet, die Liste beginnt mit der Substanz, für die Mensch und Pferd Beispiele sind (1b25; b28). Substanzen im primären Sinn sind Dinge, die weder von etwas anderem ausgesagt werden können noch ontologisch von etwas anderem abhängig sind, zum Beispiel der individuelle Mensch oder das individuelle Pferd (Cat. 5, 2a11–14). Diesen ersten Substanzen stehen das *e.* und die Gattung als »zweite Substanzen« (*deuterai ousiai*) gegenüber, »zum Beispiel gehört der individuelle Mensch zu einer Art, Mensch; Gattung aber der Art ist Lebewesen« (5, 2a14–17). Während die Namen von ersten Substanzen nur an Subjektstelle ausgesagt werden können, können zweite Substanzen sowohl an Subjekt- als auch an Prädikatstelle ausgesagt werden; wenn ein substantielles Prädikat zutrifft, dann auch seine Definition. Prädikationstheoretisch und ontologisch ist alles andere von den ersten Substanzen abhängig: Sie sind das Subjekt (→ *hypokeimenon*) aller Prädikationen, alle nicht-substantialen Entitäten existieren nur an oder in ersten Substanzen. Wenn es z. B. keinen einzigen individuellen Menschen gäbe, dann wären Aussagen über das *e.* des Menschen inhaltsleer, auch akzidentelle Eigenschaften könnten ohne einen individuellen Gegenstand, an dem sie vorkommen, nicht existieren (Cat. 5, 2a35–b6). Aus diesem Primat der ersten Substanz leitet Ar. eine Graduierung der Substantialität zweiter Substanzen ab: Gegenüber der Gattung ist das *e.* »in höherem Grade Substanz, denn es ist der ersten Substanz näher« (2b7 f.). Die Priorität des *e.* gegenüber der Gattung kann unter zwei Aspekten betrachtet werden: Das *e.* ist erstens vorrangig, weil es mehr Bestimmungen aufweist als die Gattung und insofern genauer als die Gattungsangabe zu erklären erlaubt, um was es sich bei einer ersten Substanz handelt, zweitens wird die Gattung vom *e.* ausgesagt, aber nicht umgekehrt das *e.* von der Gattung; es verhält sich damit zur Gattung wie die ersten Substanzen zu allem übrigen (2b29–3a6; vgl. aber Cat. 12, 14a29–35).

Ein *e.* wird durch die Angabe der Gattung und der Differenz (→ *diaphora*) definiert (Top. I 8, 103b14–16). Diese Definitionstheorie beruht auf der Auffassung, daß Gattungen durch einander ausschließende qualitative Bestimmungen in Arten eingeteilt werden (→ *dihairesis*), so daß die Angabe der Differenz ein konstitutives Element des *e.* zum Ausdruck bringt. Wenn die Gattung in Arten unterteilt wird, die ihrerseits wiederum Gattungen von Arten sind, spezifiziert die Konjunktion der Differenzen die unteren Arten in eindeutiger Weise. So werden z. B. die Lebewesen in auf dem Lande lebende, geflügelte und im Wasser lebende eingeteilt, die Landlebewesen wiederum in zweifüßige, vierfüßige usw.; »zweifüßiges Landlebewesen« kann daher als Definition des Menschen verwendet werden (vgl. Top. VI 6, 143a29–b10 mit An. post. II 5, 92a1). Da die jeweils untergeordneten Differenzen die übergeordneten Differenzen und in gewisser Weise auch die Gattung voraussetzen, fällt bei richtiger Auswahl der Einteilungsgesichtspunkte die letzte Differenz (*teleutaia diaphora*) mit dem *e.* zusammen (Met. VII 12, 1038a15–19; a25 f.; vgl. VIII 6).

(2) Das *e.* als (substantielle) Form

In den naturphilosophischen Schriften und in der *Metaphysik* wird *e.* in der Regel im Sinn von Form als Gegenbegriff zu → *hylê* (Materie) verwendet. In den später unter dem Titel »Organon« zusammengefaßten logischen Schriften kommt weder der Ausdruck *hylê* noch die damit verbundene Konzeption vor (vgl. aber An. post. II 11, 94a34); umgekehrt analysiert Ar. Sachverhalte, die in den logischen Schriften ohne Rückgriff auf die Form-Materie-Unterscheidung beschrieben werden, in physikalischen und metaphysischen Kontexten mit Hilfe dieser Begrifflichkeit, z. B. wird die Gattung als Materie des *e.* verstanden (Met. V 24, 1023b2; VIII 6, 1045a34).

Das Verhältnis von *e.* und Materie wird häufig durch den anschaulichen Fall der Gestalt (→ *morphê*) eines aus einem bestimmten Material gefertigten Artefakts eingeführt: »Ich verstehe aber unter ›Materie‹ so etwas wie das Erz, unter ›Gestalt‹ die Figur, die sich dem Anblick bietet, und unter dem ›aus die-

sen (Materie und Gestalt) Zusammengesetzten‹ das Standbild« (Met. VII 3, 1029a3–5). Die Form einer Sache ist jedoch nicht mit deren sichtbarem Umriß identisch, sondern meint vielmehr die innere Struktur, bei Artefakten die Funktion oder bei Lebewesen die Fähigkeiten, die sie besitzen: Eine Statue, die äußerlich einem Menschen gleicht, unterscheidet sich von einem lebendigen Menschen der Form nach, weil dieser über Fähigkeiten verfügt, die jener fehlen, etwa die Fähigkeit zur Nahrungsaufnahme, Zeugung, Ortsbewegung, Wahrnehmung und vernünftigen Überlegung.

Weil die wesentlichen oder definitorischen Züge einer Sache in engem Zusammenhang mit ihrer Zugehörigkeit zu einer Art stehen, ist es für das Verständnis der Aristotelischen Konzeption des *e.* von großer Bedeutung, wie das Verhältnis von Form und Art interpretiert wird. Diese Frage bildet den Hintergrund der exegetischen Kontroverse über das Verhältnis zwischen den in den *Kategorien* und der *Metaphysik* entwickelten Theorien der Substanz. Während nach Cat. 5 das Einzelding ontologischen Vorrang besitzt und als letztes Subjekt aller übrigen Prädikate oder Substrat aller übrigen Dinge erste Substanz (*protê ousia*) ist (s. o.), wird in Met. VII–IX das *e.* mit dem wesentlichen und definierbaren Sein (→ *ti ên einai*) identifiziert und als erste Substanz ausgezeichnet (VII 7, 1032b1 f.). Dieser *prima facie* als Widerspruch wirkende Unterschied läßt sich damit erklären, daß die *Kategorien* und die *Metaphysik* die Frage nach der Substanz im Rahmen unterschiedlicher Projekte untersuchen (vgl. Code 1997). Während in den *Kategorien* Substanzen von anderen Entitäten unterschieden werden und die Frage lautet, ob etwas eine Substanz ist oder nicht, wird in der *Metaphysik* untersucht, auf welche Ursache (→ *aitia*) das Sein einer derartigen (individuellen) Substanz zurückgeführt werden kann. Das *e.* im Sinn der Form ist Substanz in diesem zweiten, relativen Sinn der ursächlichen Substanz-von-etwas (vgl. Met. V 8, 1017b15; b25 f.).

Die These, das *e.* sei erste Substanz, ist gleichwohl insofern auslegungsbedürftig, als das *e.* definierbar sein soll und damit (i) etwas Allgemeines (→ *katholou*) sein muß, da Individuelles

weder erkannt noch definiert werden kann (VII 15, 1039b31–1040a2; 1041a12–14), (ii) es kein Drittes neben dem Allgemeinen und dem Individuellen gibt (Int. 7, 17a38–b16) und (iii) kein Allgemeines Substanz sein kann (VII 13, 1038b3–9; b35; VII 16, 1041a5). Durch die letzte Anforderung ist zweifellos die Gattung und das *e.* im Sinn der Art ausgeschlossen, das zwar definierbar ist, aber »von vielem« ausgesagt wird (Cat. 5, 3b17). Umstritten ist, ob Ar. damit auch, wie manche Interpreten meinen (vgl. z. B. Frede/Patzig 1988), die Auffassung begründet, daß das *e.* im Sinn der Form etwas Individuelles ist. Nach dieser Deutung haben Sokrates und Xanthippe unterschiedliche Formen, nämlich jeweils individuelle menschliche Seelen, deren überindividuelle Züge erkannt und definiert werden können. Interpreten, die in Anforderung (iii) nur eine Begründung dafür sehen, daß nichts allgemein Prädizierbares Substanz sein kann, ohne damit die Annahme individueller Formen zu verbinden, verstehen die Form-Materie-Prädikation (»Diese Materie ist ein Mensch«) als eine Aussageweise, die sich von anderen Prädikationen prinzipiell unterscheidet: In Form-Materie-Prädikationen steht an Subjektstelle etwas Unbestimmtes, das durch das Prädikat erst konstituiert wird, während in Artprädikationen (»Sokrates ist ein Mensch«) oder Eigenschaftszuschreibungen (»Sokrates ist vernünftig«) das Subjekt bereits vorausgesetzt wird (vgl. z. B. Loux 1979; Rapp 1996). Die Klärung der Frage, welchen Status die Form hat, die in einer Sache als deren Substanz vorliegt (*to e. to enon*: VII 11, 1037a29), wird dadurch erschwert, daß die *Metaphysik* sowohl Aussagen enthält, die eindeutig für individuelle Formen zu sprechen scheinen (XII 5, 1071a20–29), als auch solche, die eindeutig gegen sie zu sprechen scheinen (VII 11, 1034a5–8).

Die Auffassung, das für eine Sache wesentliche Sein liege in der Form dieser Sache, verteidigt Ar. gegen andere theoretische Optionen mit Argumenten, die auf unterschiedliche Weise die Priorität (→ *proteron*) und Irreduzibilität des *e.* erweisen: Die in Met. VII 7–9 durchgeführte Analyse von Prozessen des Entstehens (→ *genesis*) und Vergehens zeigt, daß das aus Form und Materie zusammengesetzte Einzelding seine Existenz

dem *e.* verdankt, daß das *e.* selbst aber dem Entstehen und Vergehen enthoben ist (vgl. VIII 3, 1043b15; XII 3, 1069b35 f.; 1070a15). So entsteht ein Artefakt wie ein Haus dadurch, daß der Baumeister das als Herstellungswissen (→ *technê* [2]) in seiner Seele vorliegende *e.* in geeigneten Materialien realisiert; bei natürlichen Prozessen wird die Materie analog durch den Samen geformt, der das *e.* dem Vermögen nach (→ *dynamis*) in sich enthält (vgl. VII 9, 1034a21–b7). Nach Met. VII 10–11 muß die Definition eines aus Form und Materie zusammengesetzten Gegenstands nur die Teile der Form enthalten, nicht aber die materiellen Teile (vgl. VII 10, 1035b31–34). Wenn eine Sache erklärt werden soll, hat die Frage »Warum ist X?« nach VII 17 die Form »Warum ist XY?«, z. B. »Warum ist diese Materie ein Haus?«. Diese Frage wird nicht durch einen materiellen Teil beantwortet, sondern durch die Angabe der wesentlichen Form: »weil an ihm vorliegt, was es für ein Haus heißt, (ein Haus) zu sein (*ho ên oikiạ einai*)« (VII 17, 1041b6).

Mit Blick auf den Menschen lautet die Frage nach der Ursache dafür, daß seine Materie etwas Bestimmtes ist: »Wodurch ist dieser Körper ein Mensch?« (vgl. VII 17, 1041b6 f.; b8). In der abstrakten Antwort, daß ihm die Form des Mensch-Seins zukommt, steht das *e.* für das als Seele (→ *psychê*) bezeichnete Gefüge von Fähigkeiten, auf das die für den Menschen charakteristischen Lebensfunktionen zurückgeführt werden können. Daß »die Seele Substanz im Sinn der Form (*hôs e.*) eines natürlichen Körpers ist, der dem Vermögen nach Leben besitzt« (An. II 1, 412a19–21), bedeutet, daß sie die organische Materie des Lebewesens als deren erste Wirklichkeit (→ *entelecheia*) strukturiert und damit das ist, »wodurch (*hộ*) wir primär lebendig sind und wahrnehmen und denken« (An. II 2, 414a12 f.).

(3) Das *e.* als Formursache

Die Angabe der Formursache ist eine von mehreren Möglichkeiten, die Frage zu beantworten, warum ein Sachverhalt vorliegt (→ *aitia* [3]). In Met. I 3 und Phys. II 3 (= Met. V 2) unterscheidet Ar. vier Typen von erklärungskräftigen Antworten auf Warum-Fragen: formale, materiale, effiziente und fi-

nale Ursache. Für die vier Ursachen werden oft substantivierte Frageformeln verwendet wie »das Woraus« für die materiale Hinsicht, »das Woher des Anfangs der Bewegung« für die effiziente oder »das Weswegen« für die finale Erklärung. Die als *e.* eingeführte Formursache wird auch als »Substanz« (*ousia*), »Was es hieß zu sein« (*ti ên einai*), »Definition« (*logos*, *ti esti*) oder »Gestalt« (*morphê*) bezeichnet (vgl. Met. I 3, 983a26 f.; Phys. II 3, 194a26 f.; II 7, 198b3). Die vier Ursachen erklären verschiedene Aspekte eines Phänomens und liegen in vielen Fällen gemeinsam vor, z. B. hat ein Standbild eine bestimmte Form (im Sinn von Gestalt), besteht aus einem bestimmten Material, wurde von einem Bildhauer hervorgebracht und soll einen bestimmten Zweck erfüllen. Außerhalb des durch Bewegung gekennzeichneten Bereichs der Physik, etwa in der Mathematik, werden Warum-Fragen allein auf die als Formursache aufgefaßten definitorischen Eigenschaften zurückgeführt (*eis to ti estin anagetai*: Phys. II 7, 198a16–18). Bei natürlichen Prozessen fallen formale, finale und effiziente Ursache oft zusammen: »Was etwas ist und weswegen (*hou heneka*) es ist, ist eines (*hen*), und das, wovon die Bewegung ausgeht, ist mit diesen der Art nach (*tǫ̂ eidei*) identisch: Ein Mensch zeugt nämlich einen Menschen« (198a25–27).

(4) Das *e.* als Bestimmtheit (*terminus ad quem* der Veränderung)

Die Prozesse der Bewegung (→ *kinêsis*) oder Veränderung (→ *metabolê*), denen alle wahrnehmbaren Dinge unterworfen sind, teilt Ar. in vier Typen ein (vgl. Met. XII 2, 1069b9–14): Entstehen und Vergehen (→ *genesis*), qualitative Veränderung (→ *alloiôsis*), Wachsen und Schwinden (→ *auxêsis*) sowie Ortsbewegung (→ *phora*). Veränderungen lassen sich stets analysieren als Prozesse, bei denen ein zugrundeliegender Gegenstand (→ *hypokeimenon*) aus (*ex*) einem Zustand, dem *terminus a quo*, in (*eis*) einen anderen, den *terminus ad quem*, übergeht (vgl. Phys. I 7, 189b32 f.). *Terminus a quo* und *terminus ad quem* sind einander entgegengesetzt wie Mangel und Besitz einer Eigenschaft. Wenn z. B. ein kranker Mensch gesund wird, ist der Mensch das Substrat des qualitativen Wechsels vom Fehlen

der Gesundheit zu ihrem Vorliegen. Der Ausgangszustand erscheint retrospektiv als noch nicht eingetretener Zielzustand; er wird von Ar. daher als Privation (→ *sterêsis*) gegenüber der als *e.* bezeichneten positiven Eigenschaft angesehen, zu der die Veränderung führt (Met. XII 2, 1069b34; vgl. Phys. I 7, 190b27 f.). Das *e.* bildet den Zielpunkt der Veränderung eines materiellen Substrats und ist auf dieser abstrakten Ebene der Analyse als eine kategorienunabhängige Bestimmtheit aufzufassen, die je nach Veränderungstyp in einer bestimmten substantiellen Form, einer bestimmten Qualität, einer bestimmten Quantität oder einem bestimmten Ort bestehen kann. Während bei Veränderungen nicht-substantialer Bestimmungen *terminus a quo* und Substrat problemlos unterschieden werden können (z. B. krank und Mensch), sind Entstehungsprozesse dadurch gekennzeichnet, daß die Materie sowohl Substrat als auch *terminus a quo* ist. Wenn z. B. aus einem Stück Holz ein Standbild hergestellt wird, dann überdauert die hölzerne Materie den Übergang von einer formalen Bestimmtheit (z. B. Baum) zu einer anderen (Standbild); aus der Perspektive des durch das *e.* bestimmten Endpunkts erscheint der Ausgangspunkt dieses Umformungsprozesses als Abwesenheit der Form oder Formlosigkeit (Phys. I 7, 190b5 f.; b15; vgl. Gen. corr. I 2, 317a17–26).

(5) Das *e.* in der Biologie

In den biologischen Schriften wird *e.* sowohl im Sinn der Art als auch im Sinn der Form verwendet, bevorzugt aber für die untersten Arten. Die untersten biologischen Arten, deren Exemplare sich der Form nach nicht unterscheiden, bezeichnet Ar. als Substanzen (Part. an. I 4, 644a23–27) und behandelt sie terminologisch wie Individuen, auf die mit Singularformen (»Mensch«) und Ausdrücken wie »die einzelnen Lebewesen« (*ta kath' hekasta zôa*) Bezug genommen wird (vgl. 644a10 f.; → *hekaston*). Die in dieser Weise ausgezeichneten unteilbaren Arten bilden, weil sie dem Individuum am nächsten stehen (vgl. Gen. an. IV 3, 767b29–35), einen geeigneten Ausgangspunkt für wissenschaftliche Erklärungen. Unter diesem Aspekt wäre es am besten, nicht den Vogel, sondern seine

Arten Sperling, Kranich usw. zu betrachten (Part. an. I 4, 644a29–33). Die großen zoologischen Schriften gehen dennoch nicht nach den Arten, sondern nach den charakteristischen Eigenschaften von Gattungen vor. Für diesen Aufbau nennt Ar. den (didaktischen) Grund, andernfalls immer wieder über dieselbe Eigenschaft sprechen zu müssen, »weil sie mehreren (untersten Arten) gemeinsam zukommt« (644a34). Die biologischen Gattungen, häufig durch den gewöhnlichen Sprachgebrauch vorgegebene morphologische Typen und natürliche Gruppen (z. B. Vögel, Fische, Schlangen usw.), unterteilt Ar. dihairetisch durch fortschreitende Differenzierung anhand von Merkmalen wie Gestalt, Größe, Anordnung von Körperteilen usw. Nicht artbildend sind dagegen die Unterschiede zwischen männlichen und weiblichen Individuen (Met. X 9, 1058a29–34) oder zwischen wilden und zahmen Tieren derselben Art (Part. an. I 3, 643b3–9). Da Ar. über kein Kriterium verfügt, das wie die modernen Kriterien der Vererbbarkeit und Fruchtbarkeit allgemeingültig und eindeutig erlaubt, eine Art zu bestimmen, scheint der Begriffsgebrauch in den biologischen Schriften uneinheitlich zu sein. Daher ist umstritten, ob *e.* überhaupt für biologischen Arten steht, oder ob damit vielmehr die morphologische Form bezeichnet wird (vgl. Balme 1962), ob *e.* und Gattung relative Begriffe sind, die unabhängig von der Ebene der Allgemeinheit gebraucht werden (vgl. Pellegrin 1982), oder ob *e.* der biologischen Art in einem absoluten Sinn vorbehalten ist (vgl. Cho 2003).

Bei der Fortpflanzung von höheren Lebewesen wird das *e.* durch den männlichen Samen (→ *gonê*) auf das weibliche Menstruationsblut übertragen, das die Materie zum Zeugungsvorgang beiträgt (Gen. an. I 22, 730b8–32). Das *e.* liegt dabei in codierter Form als Bewegungsimpuls (→ *kinêsis*) vor und verursacht die stufenweise Ausdifferenzierung des Embryos. Es hängt von der Intensität der Bewegung ab, ob und in welchem Maße sich die dem männlichen Zeugungspartner »eigentümliche Form« (*idion e.*) gegen die latenten Bewegungsimpulse der weiblichen Materie durchsetzen kann (IV 1, 766a18–21). Vom Ergebnis des ›Machtkampfes‹ zwi-

schen männlichem und weiblichem Beitrag hängen das Geschlecht und die individuellen Züge des Nachkommen ab; akzidentelle Eigenschaften, z. B. daß der Vater des Schreibens kundig ist, können nicht übertragen werden (vgl. IV 3, 767b24–29). Wenn beim Kontakt von Samen und Menstruationsblut »die (männliche) Natur im Sinn der Form (*hôs e.*) die (weibliche) Natur im Sinn der Materie (*hôs hylê*) nicht bezwingt«, entspricht das zwar nicht dem eigentlich natürlichen Ablauf, ist aber in gewisser Weise ebenfalls naturgemäß (IV 4, 770b16 f.).

(6) Das *e.* als wahrgenommene Form

Bei der Sinneswahrnehmung nimmt das Wahrnehmende die wahrgenommenen Formen ohne Materie auf (An. II 12, 424a18 f.). Wahrnehmbare Formen sind Qualitäten wie Farbe, Ton oder Geruch eines materiellen Einzeldings. Diese Eigenschaften bewirken entweder direkt oder durch ein Medium eine Art von qualitativer Veränderung (*alloiôsis tis*) des Wahrnehmenden, das für sie empfänglich (*dektikon*) ist, weil es dem Vermögen nach so ist, wie der wahrgenommene Gegenstand wirklich ist (vgl. II 5, 416b34; 418a3–5). Das bedeutet z. B. für die visuelle Wahrnehmung, daß das Augeninnere (*korê*) farblos, aber fähig ist, das als Proportion (*logos*) von Hell und Dunkel analysierte *e.* der Farbe aufzunehmen. Von wahrnehmbaren Formen, die an Einzelnem vorliegen, unterscheidet Ar. denkbare Formen, die allgemein und Gegenstände des Wissens sind (vgl. II 5, 417b22 f.; III 4, 429a22–31; III 8, 431b26–432a2).

(7) Das *e.* als Idee

Gelegentlich verwendet Ar. den Ausdruck *e.* im Plural, um die Platonischen Ideen (→ *idea*) zu bezeichnen. Die Platonische Theorie, wahrnehmbare Formen wie das Weiße existierten unabhängig von weißen Gegenständen, weist Ar. mit einer wegen ihrer Pointierung berühmt gewordenen Formulierung zurück: »die Ideen mögen nämlich dahinfahren (*ta gar eidê chairetô*) – denn sie sind nur ein leeres Gezwitscher (*teretismata*), und wenn es sie gibt, dann tun sie nichts zur Sache« (An. post. I 22, 83a32–34).

(8) Das *e.* als spezifischer Topos in der Rhetorik

Ar. unterscheidet in der *Rhetorik* zwischen gemeinsamen oder allgemeinen und spezifischen Topen (→ *topos* (2)), die nur für ein bestimmtes Thema oder eine bestimmte Redegattung Verwendung finden (I 2, 1358a2–35); letztere werden als »eigentümliche« (*idia*; vgl. → *idion*) Topen eingeführt und nach einem Wechsel der Terminologie als *eidê* bezeichnet (I 2, 1358a27; a30; a31; a33; III 1, 1403b 14 f.; zweifelhaft: II 26, 1403a25 f.). Ein mögliches Vorbild für diese Ausdrucksweise ist die Verwendung von *idea* in der *Rhetorik* des Isokrates.

*Lit.:* D. M. BALME, γένος and εἶδος in Aristotle's Biology, in: CQ NS 12 (1962), 81–98; dt. in: Die Naturphilosophie des Aristoteles, hg. von G. A. SEECK, Darmstadt 1975, 139–171. – D.-H. CHO, Ousia und Eidos in der Metaphysik und Biologie des Aristoteles, Stuttgart 2003. – A. CODE, Aristotle's Metaphysics as a Science of Principles, in: RIPh 51 (1997), 357–378. – J. A. DISCROLL, ΕΙΔΗ in Aristotle's Earlier and Later Theories of Substance, in: Studies in Aristotle, hg. von D. J. O'MEARA, Washington (D. C.) 1981, 129–159. – St. EVERSON, Aristotle on Perception, Oxford 1997. – M. FREDE/G. PATZIG, Aristoteles ›Metaphysik Z‹, 2 Bde., München 1988. – M. FURTH, Aristotle on the Unity of Form, in: Aristotle Today. Essays on Aristotle's Ideal of Science, hg. von M. MATTHEN, Edmonton 1987, 77–102. – H. J. KRÄMER, Aristoteles und die akademische Eidos-Lehre, in: AGPh 55 (1973), 119–190. – W. KULLMANN, Aristoteles und die moderne Wissenschaft, Stuttgart 1998, 161–176, 284–300. – M. J. LOUX, Form, Species, and Predication in *Metaphysics* Z, H, and Θ, in: Mind 88 (1979), 1–23. – J. MALCOLM, On the Duality of εἶδος in Aristotle's *Metaphysics*, in: AGPh 78 (1996), 1–10. – W. A. DE PATER, Les Topiques d' Aristote et la dialectique platonicienne, Fribourg 1965. – P. PELLEGRIN, La classification des animaux chez Aristote. Statut de la biologie et unité de l'Aristotélisme, Paris 1982, 73–137. – Ch. RAPP, »Kein Allgemeines ist Substanz« (Z 13, 14–16), in: Aristoteles. Metaphysik, Die Substanzbücher (Z, H, Θ), hg. von Ch. RAPP, Berlin 1996, 157–191. – Ch. SHIELDS, The Generation of Form in Aristotle, in: HPQ 7 (1990), 367–390. – M. WEDIN, Aristotle's Theory of Substance: The *Categories* and *Metaphysics* Zeta, Oxford 2000.

*Ch. Rapp/T. Wagner*

**eikôn / Bild, Abbild** (εἰκών; lat. *imago*) bezeichnet bei Ar. ganz allgemein jedes Werk oder Produkt (→ *ergon*), »dessen

Entstehung durch Nachahmung (→ *mimêsis*) geschieht« (Top. VI 2, 140a14 f.), d. h. aus der menschlichen Tätigkeit (→ *energeia*) eines Abbildens oder Nachbildens (*eikazein*) entspringt. Der Gegenbegriff zum Abbild ist das »Vorbild« oder »Beispiel« (→ *paradeigma*), das dem Nachbilden zugrunde liegt (Met. I 9, 991a30 f.; XIII 5, 1079b35). Solche Ebenbilder müssen lediglich in bestimmten Merkmalen eine Ähnlichkeit mit den Vorbildern aufweisen, d. h. mit ihnen »übereinstimmen« (Mund. 5, 396b14 f.). Abbilder gibt es in den verschiedensten Bereichen menschlicher Tätigkeit, seien es öffentlich aufgestellte »Bildsäulen« zu Ehren berühmter Personen (Rhet. I 5, 1361a36; II 23 1397b29), seien es »Standbilder von Göttern« (Pol. I 5, 1254b35), seien es Abbildungen auf Gemälden und Zeichnungen (Poet. 6, 1450b2 f.) oder poetische Bilder und bildliche Vergleiche in der Dichtung (Rhet. III 4, 1407a10–14; III 11, 1412b32), die sich von »Metaphern« (→ *metaphora*) nur »durch die Art der Aufstellung« unterscheiden (Rhet. III 10, 1410b17 f.). Ar. beobachtet auch eine typisch menschliche Affektverschiebung beim Wahrnehmen von Abbildungen: Was im Leben uns verdrießt, man im Bilde gern genießt; sogar bei »möglichst getreuen Abbildungen« von scheußlichen Tieren oder Leichen (Poet. 4, 1448b10 ff.). In der Erkenntnislehre spielt das Abbild keine Rolle, weil Ar. die Abbildung der Wirklichkeit im Wahrnehmen und Denken im Vokabular des → *eidos* konzipiert.

*H. Busche*

**eikos / wahrscheinlich** (εἰκός; lat. *verisimile*) ist das, »wovon man weiß, daß es in der Regel (→ *hôs epi to poly*) so geschieht oder nicht geschieht bzw. der Fall ist oder nicht der Fall ist« (An. pr. II 27, 70a4 f.). *e.* können Ereignisse oder Sachverhalte sein, die weder notwendig noch unmöglich, sondern kontingent sind, ohne völlig unerwartet oder unverständlich zu sein. So ist es etwa *e.*, daß jemand denjenigen, den er beneidet, auch hassen wird (70a5 f.). Neid und Haß stehen dabei nicht in einer zufälligen Beziehung, sondern Neid ist regelmäßig die Ursache (→ *aitia*) für Haß, auch wenn Ausnahmen möglich

sind, in denen aus Neid kein Haß folgt. Wenn ein derartiger Zusammenhang allgemein bekannt ist, drückt eine Prämisse, die ihn beschreibt, eine anerkannte Meinung (→ *endoxon*) aus (70a10). Umgekehrt gilt allerdings nicht, daß alle anerkannten Meinungen wahrscheinlich sein müssen – dieses Mißverständnis wurde erst durch die lateinische Übersetzung des Ausdrucks *endoxon* mit *probabile* tradiert.

Da sich die rhetorische Argumentation vorrangig auf den Bereich des menschlichen Handelns bezieht, in dem keine notwendigen Zusammenhänge bestehen, werden die meisten rhetorischen Schlüsse »aus Wahrscheinlichem und aus Zeichen (→ *sêmeion*)« gebildet (Rhet. I 2, 1357a32; vgl. → *enthymêma*). Nicht-notwendige Zeichen beschreiben kontingente Folgen dessen, wofür sie Zeichen sind (Soph. el. 5, 167b8–11), dagegen beanspruchen wahrscheinliche Sätze implizit, eine Erklärung des behaupteten Zusammenhangs zu geben. Das zugrundeliegende allgemeine Erklärungsschema führt z. B. bestimmte Handlungsweisen auf bestimmte charakterliche Eigenschaften zurück (vgl. Poet. 9, 1451a36–38; b8 f.; b15; 1454a33–36).

Als Einwand (→ *enstasis*) gegen einen Wahrscheinlichkeitsschluß ist ein Gegenbeispiel nicht ausreichend, weil es lediglich zeigt, daß der Schluß nicht notwendig ist (Rhet. II 25, 1402b21–25). Ob diese Einschränkung der Notwendigkeit nur die modale Qualifikation der Konklusion (*necessitas consequentis*) betrifft oder auch die Notwendigkeit der Folgerungsbeziehung (*necessitas consequentiae*), ist unter den Interpreten umstritten.

*Lit.:* M. BURNYEAT, Enthymeme: Aristotle on the Logic of Persuasion, in: Aristotle's Rhetoric. Philosophical Essays, hg. von D. FURLEY/A. NEHAMAS, Princeton 1994, 3–55, bes. 24–30. – Ch. RAPP, Aristoteles. Rhetorik, übers. und erl., Berlin 2002, Bd. 2 194–208. – H. WEIDEMANN, Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit bei Aristoteles, in: Studia Philosophica 46 (1987), 171–189.

*T. Wagner*

**eirôneia / Verstellung, Ironie** (εἰρωνεία; lat. *dissimulatio*). In der Aristotelischen Tugendlehre (vgl. → *aretê*) wird die *e.* als

Mangel an Wahrhaftigkeit (→ *alêtheia*) verstanden. Da es sich bei letzterer um eine Tugend handelt, gilt die *e.* dementsprechend als tadelnswerte Haltung, aufgrund derer man weniger die Wahrheit sagt, als man es eigentlich sollte (EN II 7, 1108a19–23). Die entgegengesetzte Haltung wird als Prahlerei bezeichnet (*alazoneia*: a21 f.). In bestimmten Situationen erscheint die *e.* als Ausdruck von Verachtung (Rhet. II 2, 1379b31), und Ar. weist darauf hin, daß ironische Menschen besonders furchterregend sein können. Wenn man sie zu Feinden hat, ist es wegen ihrer *e.* »nicht klar, ob sie nahe sind, so daß es niemals offensichtlich ist, daß sie fern sind« (Rhet. II 5, 1382b19–21).

Obwohl die *e.* von der richtigen, mittleren Haltung abweicht, wird sie von Ar. nicht als Laster aufgefaßt. Denn dies gilt ihm zufolge nicht einmal für die viel tadelnswertere Prahlerei (EN IV 13, 1127b11). Bisweilen gilt derjenige, der eine ironische Haltung pflegt, nicht einmal als tadelnswert. Denn er »scheint eine feinere Art zu haben« und sich nur deshalb so zu verhalten, »um die Anmaßung zu meiden« (b22–24). Weil der Ironiker außerdem »das Komische um seiner selbst willen erzeugt«, und nicht, wie etwa der Schmeichler, um bei einem anderen etwas zu erreichen, ist die *e.* eine Form des Komischen, die gut zu einem freien Menschen paßt (Rhet. III 19, 1419b6–9). Es ist jedoch wichtig, daß der Ironiker die *e.* nicht übertreibt und sich nicht auch »in kleinen und offenkundigen Dingen verstellt« (EN IV 13, 1127b26 f.). In diesem Sinne wird empfohlen, die Ironie »maßvoll zu gebrauchen« (b30). Als Musterbeispiel für einen Ironiker gilt Sokrates (b25 f.).

*R. Geiger*

**eis apeiron ienai / ins Unendliche gehen** (εἰς ἄπειρον ἰέναι; lat. *in infinitum progredi*). Ar. gebraucht diese Wendung vorzugsweise dann, wenn er zum Ausdruck bringen will, daß aus gewissen (von ihm kritisierten) Annahmen sich als Konsequenz ergebe, daß eine unendlich lange Kette von Dingen (im weitesten Sinne) einer bestimmten Art existieren müßte. In solchen Fällen stellt er die Diagnose: »Es geht ins Unendliche«

oder, wie man heute sagen würde: Es ergibt sich ein infiniter Regreß.

Ein typischer Fall ist gegeben mit den beiden Annahmen, daß Bewegung (→ *kinêsis*) stattfinde und daß alles in Bewegung Befindliche durch ein von diesem verschiedenes Bewegendes bewegt werde, das, indem es bewegt, selbst in Bewegung ist: »Ins Unbegrenzte kann das, daß etwas bewegend ist und selbst immer wieder von einem anderen bewegt wird, nicht gehen; denn vom Unbegrenzten gibt es kein erstes« (Phys. VIII 5, 256a17–19); es müsse daher etwas geben (ein »erstes Bewegendes«, 256a16), das bewege, ohne durch etwas anderes bewegt zu werden. Man vergleiche auch Cael. III 2, 300b14–16: »Sonst verläuft es ins Unbegrenzte, wenn es kein erstes naturgemäß Bewegendes gibt, sondern immer nur das frühere Bewegende gewaltsam bewegt wird.«

Zur Ablehnung unendlich langer Ketten von kausal miteinander verknüpften Entitäten auch für solche Kausalbeziehungen, welche verschieden sind von der Beziehung der Bewirkung (z. B. für finale Kausalverhältnisse), vgl. Met. II 2, 994a1–11.

Im Zusammenhang mit dem erkenntnis- und wissenschaftstheoretisch motivierten Interesse, das Ar. an der Frage nimmt, ob die (als syllogistisch gedachten) Deduktionen der beweisenden Wissenschaften in irgendwelchen nicht mehr beweisfähigen Prinzipien ihre Ausgangsbasis haben müssen, stellt Ar. sich die speziellere Frage, ob es unendlich lange Ketten von durch Unterordnungsverhältnisse miteinander verknüpften Begriffen gebe – aus denen man gegebenenfalls unendlich lange Ketten von Syllogismen (→ *syllogismos*) bilden könnte (Met. IV 4, 1006a8 f. und An. post. I 19, 82a2–6).

*Lit.:* W. DETEL, Aristoteles. Analytica posteriora, übers. und erl., Berlin 1993 (zu I 19).

*U. Nortmann*

**ekleipsis / Eklipse, Abwesenheit** (ἔκλειψις; lat. *eclipsis*) bezeichnet allgemein die A. von etwas (An. post. II 12, 95a18; Respir. 17, 478b32). Insbesondere und meistens bei Ar. ist die

A. des Lichts von Sonne oder Mond gemeint, also deren Verfinsterung oder Eklipse (Cael. II 13, 293b23 f.). Ar. bezeichnet den Mond als Ursache (→ *aitia*) der Sonnenfinsternis (Div. somn. 1, 462b29) und schließt aus deren Sichelform, daß der Mond kugelfömig ist (Cael. II 11, 291b22). Ursache der Mondfinsternis ist, daß sich die Erde (→ *gê*) zwischen Sonne und Mond stellt (Met. VIII 4, 1044b13–15). Die konvexe Form des sichtbaren Ausschnitts bei der Mondfinsternis belegt, daß die Erde kugelförmig ist (Cael. II 14, 297b24–30). Prominent ist die Mondfinsternis als Beispiel in der Aristotelischen Lehre von Definition (→ *horismos*) und Wissen (→ *epistêmê*). An dem Beispiel erklärt Ar., daß die Erkenntnis der Ursache (→ *aitia*) allgemein (→ *katholou*) ist: »Selbst wenn wir auf dem Mond wären und die Erde zwischen uns und die Sonne treten sähen, wüßten wir die Ursache der Finsternis nicht« (An. post. I 31, 87b39–88a1). Denn man kann nur den Einzelfall wahrnehmen, während es auf die Erkenntnis ankommt, daß die Mondfinsternis immer auf einer Zwischenstellung der Erde beruht. Ferner erklärt Ar. an dem Beispiel die These, was etwas ist und warum es ist sei dasselbe. Denn wenn man weiß, was eine Mondfinsternis ist, weiß man auch, warum sie auftritt (An. post. II 2, 90a15–17).

*J. Hübner*

**ekthesis / Herausstellung, Exposition, Ekthesis** (ἔκθεσις; lat. *expositio*; Verb: *ektithenai* / aussetzen, herausstellen) ist im außerphilosophischen Sprachgebrauch die Aussetzung etwa von Kindern oder von Lebewesen überhaupt (vgl. Poet. 24, 1460a36 über die Aussetzung des schlafenden Odysseus in Ithaka) sowie das Zur-Schau-Stellen von etwas.

In metaphysischen Zusammenhängen scheint Ar. von *e.* zu sprechen, wenn er soviel meint wie das Herausgreifen einer an einem Individuum vorgefundenen Beschaffenheit, um sie dem Individuum in einer Prädikation zuzusprechen und sie damit als eine diesem zukommende Beschaffenheit »herauszustellen«. Soph. el. 22, 178b37–179a11 grenzt dieses ontologisch eher neutrale Herausstellen noch ab gegen solche Her-

ausstellungen, die zugleich mit einer Vergegenständlichung der hervorgehobenen Beschaffenheit einhergehen. Man denke etwa an den Fall, daß jemand, statt sich auf die Äußerung der Prädikation »A. ist klug« zu beschränken, sagt, A. besitze Klugheit. Dagegen scheint in Met. III 6, 1003a10 f. *e.* bereits nur noch die den Platonisten vorgeworfene vergegenständlichende Herausstellung zu sein (vgl. auch Met. XIII 9, 1086b7–12). Der genaue Gehalt der Wendung »gemäß der *e.*« in Met. VII 6, 1031b20–22 muß wohl vorerst als ungeklärt gelten.

In logischen Zusammenhängen ist *e.*, erstens, eine Technik des Nachweises der Gültigkeit von Schlüssen. Die Äußerungen des Ar. zum Umgang mit dieser Technik sind sehr sparsam. Man kann vermuten, daß er sich den Einsatz der *e.* etwa zum Nachweis der Gültigkeit des syllogistischen Konditionals »Wenn P einem S nicht und R jedem S zukommt, dann kommt P einem R nicht zu« (= (1)) folgendermaßen vorstellt (im Anschluß an J. v. Rijen; vgl. An. pr. I 6, 28b17–21; I 8, 30a6–14; (1) entspricht dem in der scholastischen Tradition mit dem Namen »Bocardo« belegten → *syllogismos*):

Angenommen, die beiden im »Wenn«-Teil des Konditionals (1) zusammengefaßten Aussagen sind wahr. Dann sind mit »P kommt (mindestens) einem S nicht zu« für einen gewissen Terminus D die Aussagen »P kommt keinem D zu« (= (2)) und »S kommt jedem D zu« (= (3)) wahr; man greife oder stelle nämlich aus dem Bereich aller S den Teilbereich derjenigen S heraus, welche tatsächlich non-P sind, und belege diesen Teilbereich mit dem Prädikat D. Aussage (3) liefert sodann durch partikuläre Umkehrung (vgl. → *antistrephein*) die Aussage »D kommt einem S zu«, welche in Kombination mit »R kommt jedem S zu« syllogistisch die Aussage »R kommt einem D zu« impliziert; diese impliziert wiederum in Kombination mit (2) die Aussage »P kommt einem R nicht zu«, wie gewünscht.

Nach dieser Version eines *e.*-Beweises für Bocardo ist das (aus dem Umfang von S) »Herausgestellte« eine durch eine neu eingeführte Begriffsvariable abgedeckte Gesamtheit von Individuen. Einige Interpreten (wie M. Mignucci) vertreten eine abweichende Auffassung.

Daneben meint *e.*, zweitens, die Auswahl von Prädikaten zur Substituierung für die in einem Schluß- oder Aussageschema auftretenden Begriffsvariablen mit dem Ziel, eine bestimmte Wahrheitswert-Verteilung zu realisieren (um dadurch etwa zu zeigen, daß ein Schema nicht gültig ist oder daß Wahres von Falschem gültig impliziert werden kann – vgl. An. pr. I 10, 30b31–38; II 4, 56b10–12; 57a29–35).

*Lit.:* M. FREDE/G. PATZIG, Aristoteles. Metaphysik Z., München 1988 (Bd. 2, 100, zu Met. Z 6, 1031b21). – M. MIGNUCCI, Expository Proofs in Aristotle's Syllogistic, in: OSAP 9, suppl. vol. (1991), 9–28. – U. NORTMANN, Modale Syllogismen, mögliche Welten, Essentialismus. Eine Analyse der aristotelischen Modallogik, Berlin 1996, Kap. V. – J. v. RIJEN, Aspects of Aristotle's Logic of Modalities, Dordrecht 1989, Kap. 9.4. – M. WOLFF, Prinzipien und expositorische Beweise in Aristoteles' Syllogistik, in: PhGlogA 1 (1998), 131–170.

*U. Nortmann*

**elenchos / Widerlegung** (ἔλεγχος; lat.: *elenchus*, *refutatio*). Im vorphilosophischen Sprachgebrauch kann *e.* jede Form der Überprüfung einer Person, ihrer Handlungen oder Meinungen bedeuten, bei Homer auch das Ergebnis der Prüfung, nämlich die »Schande« desjenigen, der ihr nicht standhielt (*Ilias* 11, 314 f.), in juristischen Zusammenhängen das Verhör zwischen Ankläger und Angeklagtem. Dieses personale und ethische Moment besitzt der Ausdruck auch bei Platon, in dessen frühen Dialogen die Sokratesfigur anhand der Meinungen die gesamte Lebensweise eines Menschen einem *e.* unterzieht (Apol. 39c). Bei Ar. ist der *e.* von derartigen Implikationen frei, er wird rein formal definiert als »deduktives Argument (→ *syllogismos*), das einen Widerspruch (→ *antiphasis*) zur Konklusion (des Gegners) enthält« (Soph. el. 1, 165a2; vgl. An. pr. II 20, 66b11).

In der *Rhetorik* und der *Topik* werden deduktive Argumente, die auf die Widerlegung einer Behauptung abzielen, gelegentlich als elenktisch bezeichnet (vgl. Rhet. II 22, 1396b22–28; Top. VIII 2, 158a10; VIII 14, 163b6), meist aber mit anderen Ausdrücken beschrieben (vgl. Rhet. II 26, 1396a25; vgl. →

*anaskeuazein*). Den Terminus *e.* verwendet Ar. dagegen hauptsächlich für sophistische Argumente, die »zwar *elenchoi* zu sein scheinen, in Wirklichkeit aber Fehlschlüsse (→ *paralogismos*) sind« (Soph. el. 1, 164a20 f.; vgl. Met. IX 8, 1049b33). Die auch als neuntes Buch der *Topik* angesehene Schrift über *Sophistische Widerlegungen* (*Peri tôn sophistikôn elenchôn*) bemüht sich nicht, wie viele antike Kommentatoren aufgrund des Titels meinten, die sophistischen Argumente zu widerlegen, sondern analysiert die unterschiedlichen Verfahren, mit denen die Sophisten ihre (dem Common Sense verpflichteten) Gesprächspartner zu widerlegen versuchten.

*Lit.:* L.-A. DORION, Aristote. Les réfutations sophistiques, Paris 1995.

*T. Wagner*

**elenktikôs apodeixai / durch Widerlegung beweisen** (ἐλεγκτικῶς ἀποδεῖξαι; lat. *elenctice demonstrare*). Der Begriff *e.a.* wird vor dem Hintergrund seiner Elemente → *apodeixis* (Beweis: als primäre Form des → *syllogismos*) und → *elenchos* (Widerlegung) verständlich.

(1) *apodeixis/syllogismos*: Der Syllogismus ist definiert als Setzung zweier Prämissen, aus denen notwendig ein bestimmter Schluß folgt (An. pr. I 1, 24b18–22; Top. I 1, 100a25–27; Soph. el. 1, 164b27–165a2). Unter seinen Arten (apodeiktisch, dialektisch, peirastisch, eristisch) besitzt der auf allgemeinen, notwendigen und wahren Prämissen beruhende Beweis (*apodeixis*) den logisch und sachlich höchsten wissenschaftlichen Stringenzgrad und dient der deduktiv-lehrhaften Darstellung (An. post. I 2, 71b9 ff.; Top. I 1, 100a25–b25; Soph. el. 2, 165a38–b8).

(2) *elenchos*: Gegenüber der positiv verfahrenden Syllogistik bildet der *elenchos*, wie auch die → *apagôgê*, ein Mittel der Widerlegung. Durch diese Intention, nicht durch die äußere Form, unterscheidet sich der *elenchos* von der *apodeixis*. Auch er prozediert syllogistisch von zwei Prämissen zu einer Konklusion. Während die *apodeixis* jedoch den positiven Nachweis einer Behauptung versucht, zielt der *elenchos* auf die Widerlegung einer durch einen Gesprächspartner vorgebrachten Be-

hauptung (Soph. el. 9, 170b1–3). Dies geschieht allerdings nicht, wie der Ausdruck »Widerlegung« nahezulegen scheint, dadurch, daß die Argumente des Mitunterredners als falsch erwiesen werden (→ *lysis*: Top. VIII 10, 160b23–161a15; Soph. el. 18, 176b29–177a8), sondern dadurch, daß man sich vom Mitunterredner Prämissen zugestehen läßt, die zu einer Konklusion führen, die der ursprünglichen, zu widerlegenden Behauptung des Mitunterredners widerspricht (An. pr. II 20, 66b4–17). Daher die Definition des *elenchos* als »Syllogismus mit Widerspruch gegen den (ursprünglichen) Schlußsatz (des Mitunterredners)« (Soph. el. 1, 165a2 f.; 6, 168a36 f.; An. pr. II 20, 66b11). In Abwehr falscher Meinungen auf den intellektuellen Zustand des Mitunterredners bezogen, gehört der *elenchos* zur dialektischen Diskussionstechnik (Dialektik; → *dialektikê*).

(3) *e. a.*: Die an sich negative, polemische Funktion des *elenchos* kann in einem bestimmten Fall indirekt auch eine positive Beweisfunktion übernehmen, nämlich dann, wenn ein direkter positiver Beweis nicht möglich ist. Dies liegt beim Widerspruchsaxiom (vgl. → *archê*, → *axiôma*) vor, das besagt, es könne »unmöglich dasselbe demselben zugleich und in derselben Hinsicht zukommen und nicht zukommen« (Met. IV 3, 1005b19 f.). Als oberstes, umfassendes und »sicherstes Prinzip« des prädikativ-diskursiven Denkens (1005b11 f.) kann es, obgleich wahr, nicht selbst von vorgängigen Prämissen beweisend abgeleitet werden (IV 4, 1006a6–11). Ein Leugner kann jedoch elenktisch dadurch widerlegt werden, daß jede seiner konkreten verbalen Äußerungen bereits die Anerkennung des Widerspruchsaxioms impliziert, da er z. B. mit der Leugnung des Widerspruchsaxioms etwas Bestimmtes und nicht zugleich und in derselben Hinsicht auch das Gegenteil meint (a11 ff.; IV 5, 1009a20–22). Die so erzielte Evidenz der Allgemeingültigkeit des Widerspruchsaxioms führte zu der, wenn auch uneigentlichen, Qualifikation dieses *elenchos* als *apodeixis* (IV 4, 1006a15–18).

*Lit.:* M. J. DEGNAN, What is the Scope of Aristotle's Defense of the PNC?, in: Apeiron 32 (1999), 243–274. – E. KAPP, Art. »Syllogistik«,

in: RE IV A1, 1046–1067. – Ch. PIETSCH, Prinzipienfindung bei Aristoteles, Stuttgart 1992, 282–301. – K. SCHICKERT, Die Form der Widerlegung beim frühen Aristoteles, München 1977. – T. SCHIRREN, Art. »Elenchos«, in: HWRh, Bd. 2, Tübingen 1994, 1013–1017.

*Ch. Pietsch*

**eleos / Mitleid, Jammer**: s. katharsis

**eleutheria / Freiheit** (ἐλευθερία; lat. *libertas*; Adj.: *eleutheros* / frei) gehört bei Ar. nicht zu den philosophischen Grundbegriffen, deren Bedeutungsvielfalt das einschlägige »Lexikon«, Buch V der *Metaphysik*, entfaltet. *e.* ist kein naturphilosophischer, metaphysischer oder moralphilosophischer, auch kein handlungstheoretischer, vielmehr fast nur ein sozialer, ökonomischer, rechtlicher und vor allem politischer Begriff. Im ökonomischen und privatrechtlichen Verständnis ist frei, wer im Unterschied zum Sklaven (→ *doulos*) nicht im Besitz eines Herrn (→ *despotês*) ist (vgl. Pol. I 7, 1255b20–22), im öffentlich-rechtlichen und politischen Sinn, wer in der Demokratie (→ *dêmokratia*) dank des Bürgerrechts an der gemeinsamen Herrschaft (→ *archê*) teilnimmt. In diesem Sinn ist die → *polis* eine Gemeinschaft von Freien: von Ebenbürtigen (Pol. III 6, 1279a21). Die spekulative Frage nach Fr. und Notwendigkeit fehlt bei Ar.; Anarchie (→ *anarchia*) ist negativ bewertet; das Prinzip seiner Ethik heißt Glück (→ *eudaimonia*), nicht Fr. Für eine Fr. des Wollens kennt Ar. allenfalls Ansätze, und ein Teil der neuzeitlichen Freiheitsdebatte wird unter anderen Ausdrücken geführt: Autarkie (→ *autarkeia*), Autonomie, Entscheidung (→ *prohairesis*), Freigebigkeit (→ *eleutheriotês*), freiwillig (→ *hekôn*), Gutdünken (→ *exousia*), Willensschwäche (→ *akrasia*), Wünschen (→ *boulêsis*), Zwang (→ *bia*). Die Fr. kann allerdings auf die Wissenschafts- und Philosophietheorie übertragen werden: Met. I 2, 982b26 ff. nennt den frei, der im Gegensatz zum Sklaven um seiner selbst willen und nicht um eines anderen willen lebt. Weil die Wissenschaft (→ *epistêmê*) der ersten Prinzipien (die Theorie; → *theôria*) um keines anderweitigen Nutzens, sondern nur um ihrer selbst willen gesucht wird, gilt sie »als allein unter allen frei«, darüber hinaus

als die göttlichste und ehrwürdigste Wissenschaft. Entsprechend sind nach Protr. B 25 die um ihrer selbst willen vollzogenen Gedanken frei und höher zu bewerten, die anderen Gedanken aber wie Sklaven. Auch befaßt man sich auf den Inseln der Seligen nur mit Denken und Philosophieren (*theôrein*): man führt ein freies Leben (B 43).

Fr. bedeutet nicht das Recht oder die Fähigkeit, Beliebiges zu tun. Im Gegenteil bleibt nach Met. XII 10, 1075a19–29 innerhalb eines Hauswesens zwar beim Sklaven (wie auch beim Tier) vieles dem Belieben überlassen, beim Freien ist aber das meiste geordnet. Weil auf Gemeinsames (*koinon*) bezogen, ist sein Handeln weniger kontingent als notwendig. In Pol. V 9, 1310a31–36 überlegt sich Ar. zwar, ob man den Freien als den bestimmen soll, der tut, was er will. Es entspricht einer verbreiteten Bestimmung der Demokratie (Pol. VI 2, 1317b11–13) und der Formel, mit der Freilassungsurkunden die Wirkung der Freilassung bestimmen (vgl. Collitz/Baunack 1889, II 1780); auch gäbe es dann mit Sokrates zuviel an Fr. (Pol. V 12, 1316b24 f.), so daß man sich am liebsten von niemandem beherrschen ließe (VI 2, 1317b1 f.). Ar. weist aber diese Bestimmung mit dem Argument zurück, Gehorsam gegen die Verfassung sei keine Sklaverei. Die Möglichkeit zu tun, was man will, nennt er *exousia*.

Der Freie trägt in Sparta langes Haar, da man mit ihm schwerlich die Arbeit eines Tagelöhners verrichten kann (Rhet. I 9, 1367a30–32). Er hat einen größeren Wert als der Sklave, daher auch ein anderes Recht. Die Fr. ist ein Lohn, den man klugerweise allen Sklaven für ihre Leistung verspricht (Pol. VII 10, 1330a32 f.). Einen moralischen Einschlag hat die Lebensart des Freien, da ihm die (sklavenartige) Knauserigkeit (*aneleutheria*) fremd ist und sich für ihn manche Art Scherz nicht ziemt (Rhet. III 18, 1419b7; vgl. EN IV 14, 1128a17–23, dort aber der Freigebigkeit zugeordnet). Und Poet. 26, 1462b9–11 nennt eine Schauspielerei schlecht, die etwa unfreie Frauen nachahmt.

Als Rechts- und Verfassungsbegriff gehört die Fr. zur Demokratie (→ *dêmokratia*). Sie bildet deren Zweck (Rhet. I 8,

1366a4 f.) bzw. Maß (Pol. IV 8, 1294a10 f.; vgl. EN 1131a27–29), so wie die Tugend (→ *aretê*) bei der Aristokratie (→ *aristokratia*) und der Reichtum bei der Oligarchie (→ *oligarchia*). Denn Fr. gehört neben Reichtum und Tugend zu den drei Dingen, die in der Polis Gleichheit beanspruchen (Pol. IV 8, 1294a19 f.; eine etwas andere Liste aber mit Fr., in Pol. IV 12, 1296b18). Nach Pol. III 8, 1280a4 f. haben am Reichtum nur wenige Anteil, an der Fr. (im Sinn freier Geburt) aber alle. Dabei hat Ar. kaum alle Menschen, wohl alle Bürger (→ *politês*), aber nicht Sklaven (→ *doulos*) und Metöken, im Blick. Ein Teil dieser Freien ist nicht sowohl väterlicher- wie mütterlicherseits Bürger (III 4, 1251b26 f.), erfüllt daher nach Ath. pol. 42, 1 nicht die Bedingungen für athenisches Bürgerrecht und ist insofern doch kein Freier. Trotz gleicher Fr. und Abkunft gebührt aber dem, der dank seiner Bürgertugend zur Gemeinschaft des guten Lebens (→ *eu zên*) mehr beiträgt, ein größerer Anteil an der Polis (Pol. III 9, 1280b29 ff., bes. 1281a4–8). Zur Fr. (und zugleich zur Demokratie) gehört, daß man abwechselnd regiert und regiert wird (VI 2, 1317b2 f.). Nur unter Freien und Gleichen gibt es ein politisch Gerechtes im strengen Sinn (EN V 10, 1134a27–30).

*Lit.:* H. COLLITZ/J. BAUNACK, Sammlung der griechischen Dialekt-Inschriften, Göttingen 1889. – R. G. MULGAN, Aristotle and the Democratic Conception of Freedom, in: Auckland Classical Studies presented to E. M. Blaiklock, hg. von B. F. HARRIS, Auckland 1970, 95–111. – K. RAAFLAUB, Die Entdeckung der Freiheit. Zur historischen Semantik und Gesellschaftsgeschichte eines politischen Grundbegriffs der Griechen, München 1985.

*O. Höffe*

**eleutheriotês / Freigebigkeit, Großzügigkeit**

(ἐλευθεριότης; lat. *liberalitas*; Adj.: *eleutherion* / 1. freigebig, großzügig, 2. freigeartet, vornehm), die Haltung des Freien (vgl. → *eleutheria*), meint (1) die Wohltätigkeit (Rhet. I 9, 1366b15 f.). Freigebigkeit ist die Tugend (→ *aretê*) des freiwilligen Gebens von Geld und geldwerten Gütern (EN IV 1–3). Der Freigebige gibt um des Edlen (→ *kalon*) willen und auf rechte Weise: mit Lust oder ohne Schmerz (IV 2, 1120a24 mit

26). Er bittet nicht leicht (a33) und nur, damit er zu geben vermag (b1 f.); aus demselben Grund vernachlässigt er das Eigene nicht (b2 f.). Die Steigerung der Freigebigkeit besteht in Großartigkeit (→ *megaloprepeia*: IV 4–6), das Gegenteil im Geiz (*aneleutheria*: Rhet. I 9, 1366b16), aber auch der Verschwendung (*asôtia*: EN II 7, 1107b8–14). Diese ist aber eher töricht als niedrig und gemein (IV 3, 1121a26 f.) und läßt sich leichter als Geiz heilen (a20–22; nach b13 ist er sogar unheilbar), der zu Zügellosigkeiten neigt (b7–10). Sie ist jedoch dort ein klares Laster (→ *kakia*), wo jemand seinen Besitz (hier: *ousia*) und zugleich sich selbst zugrunde richtet (IV 1, 1119b31 ff.). Während andere vornehmlich nach Geld streben, spenden Freigebige freiwillig (Rhet. I 9, 1366b7 f.) und machen sich im Krieg nichts aus dem Verlust ihres Vermögens (EN III 9, 1115a20–22). Von allen Tugenden schafft die Freigebigkeit am ehesten Freundschaft (→ *philia*: b21 f.).

(2) Gelegentlich bezieht Ar. die Freigebigkeit nicht auf (Geld-)Vermögen, sondern auf Anstand und Sitte beim Reden und Scherzen; *eleutherios* meint den dabei freigearteten, vornehmen Menschen, der sich beispielsweise beleidigende Scherze verbietet; er ist hier für sich selbst Gesetz (EN IV 14, 1128a32). Ähnlich ist eine Freundschaft um des Angenehmen willen Zeichen von Freigebigkeit im Sinn von Vornehmheit, die aufgrund von Nutzen aber Merkmal des Krämers (*agoraiôn*: VIII 7, 1158a20 f.). Tyrannen und ihre Schmeichler verstehen sich nicht auf jene reine und vornehme Lust, die sich auf Tugend (→ *aretê*) oder den Geist (im Sinn des theoretischen Lebens; vgl. → *bios*) richtet; statt dessen suchen sie Zuflucht bei sinnlichem Genuß (X 6, 1176b16 ff., bes. b19–21). Im Gegensatz zur Menge läßt sich die freigeartete Jugend durch Argumente (*logoi*) beeinflussen. Sie läßt sich vom Schlechten abhalten, weil es schimpflich ist, und nicht nur weil Strafe droht (X 10, 1179b4–13).

*Lit.:* T. IRWIN, Aristotle's Defense of Private Property, in: A Companion to Aristotle's *Politics*, hg. von D. KEYT und F. D. MILLER, Jr., Oxford 1991, 200–225.

*O. Höffe*

**elleipsis / Mangel** (ἔλλειψις; lat. *defectus*) bezeichnet das zu geringe Quantum (→ *poson*), das das Gleichgewicht bzw. die angemessene Dosis (vgl. → *meson*) nicht erreicht und bei erheblicher Unterschreitung der natürlichen Toleranzbreite die innere Vollkommenheit verhindert oder zerstört. Seine Bedeutung erschließt sich über seinen Gegensatz, das Übermaß (→ *hyperbolê*). In der Logik ist *e.* eine Auslassung logischer Zwischenglieder, die zu einem Fehlschluß (→ *paralogismos*) führt (Rhet. II 24, 1401b2; b34; Soph. el. 5, 167a22).

*H. Busche*

**empeiria / Erfahrung** (ἐμπειρία; lat. *experientia*). Nach Ansicht der Vorsokratiker taugt *e.* – im Gegensatz zum Denken – nicht zur Erkenntnis der Wahrheit und des Seins, vor allem dann nicht, wenn sie auf Sinneswahrnehmung (→ *aisthêsis*) beruht. Platon hält *e.* für eine nicht wissenschaftlich fundierte Kenntnis eines Sachverhalts oder eines Tuns, indem ihr das Wissen um die Gründe und Ursachen fehle; so kann z. B. ein Arzt die Heilkunde *tais empeirias aneu logou* (Leg. 857c), d. h. nur aufgrund eines reinen Erfahrungswissens ohne Kenntnis der Ursachen, ausüben. Auf der Basis einer vor allem durch Beobachtung gewonnenen *e.* wurde im 3. Jh. v. Chr. die sog. Ärzteschule der Empiriker gegründet. *e.* ist von Kunst (→ *technê*) und Vernunft (→ *phronêsis*) zu unterscheiden. Zu einem gewissen Grad kann *e.* aber auf dem Weg zur Erkenntnis von Nutzen sein (Rep. 582a–583a).

Ar. bezeichnet mit *e.* eine erworbene Fähigkeit oder Fertigkeit, ein Vertrautsein mit einer Sache (Pol. IV 13, 1297b20: E. in militärischer Taktik; Hist. an. IV 7, 532b20: E. im Fischfang; vgl. Pol. III 11, 1282a1). Sie entsteht durch eine in vielen Einzelsituationen, z. B. durch Nachahmung (→ *mimêsis*) (Poet. 4, 1448b7), gewonnene Übung oder Fallkenntnis. E. hat eine Mittelstellung zwischen sinnlicher Wahrnehmung (→ *aisthêsis*) und Erinnerung (→ *mnêmê*) einerseits und Kunst und Wissenschaft (→ *epistêmê*) andererseits (Met. I 1, 980b25–981b13). »Aber einigen wahrnehmenden Wesen ist es möglich, das Wahrnehmungsbild in ihrem Geist aufzubewahren; und

wenn viele solcher Dinge aufgetreten sind, dann tritt noch ein weiterer Unterschied ein, indem einige, weil sie solche Dinge festhalten, zu einem allgemeinen Satz kommen, während andere es nicht tun. Aus der Wahrnehmung also entsteht das, was wir Erinnerung nennen; und aus der Erinnerung (wenn sie oftmals in Verbindung mit demselben Ding auftritt) die E. – denn die der Zahl nach vielen Erinnerungen bilden eine E. Und aus der E. oder aus dem ganzen Allgemeinen, das im Geist zur Ruhe gekommen ist, entsteht ein Prinzip der Kunst und des Wissens« (An. post. II 19, 99b35–100a9; vgl. Met. I 1, 980b28–981a1). Durch die Wahrnehmung werden also viele ähnliche Sinneseindrücke im Gedächtnis gespeichert. Aus der Erinnerung geht dann die *e.* als Feststellung bestimmter Tatsachen hervor. Die *e.* wiederum führt zu Kunst sowie zu Wissenschaft und Erkenntnis (An. post. I 13, 81a38–40; Met. I 1, 981a2 f.). Sie dient daher als Mittel zur Erlangung allgemeiner Einsichten (Phys. VII 3, 247b20 f.). E. ist demnach die zweite Stufe des Wissens und der Übergang zum ersten Allgemeinen (*prôton en tê psychê katholou*: An. post. II 19, 100a16). Während sich die Sinneswahrnehmung in der Regel auf das Einzelne beschränkt und auch die *e.* immer nur Kenntnis einer Vielzahl konkreter Einzelfälle (*gnôsis tôn kath' hekaston*) bleibt, beziehen sich Kunst und Wissenschaft auf das Allgemeine als solches (*gnôsis tôn katholou*: Met. I 1, 981a15 f.). Von diesen beiden ist die Kunst auf das Veränderliche und das Hervorbringen gerichtet, die Wissenschaft auf das Unveränderliche; allein Wissenschaft und Erkenntnis sind es, die nach dem »Warum« (*dihoti*), d. h. nach den Gründen und Ursachen und schließlich nach den letzten Prinzipien fragen (Met. I 1, 981a24–b9; VII 1, 1025b6; An. post. I 13, 78a22). Durch *e.* kann man nur das »Was« (*hoti*), d. h. empirisch feststellbare Tatsachen, erkennen. Daher ist die Erkenntnis der Sinneswahrnehmung und der E. überlegen (Met. I 1 f.).

*Lit.:* J. BARNES, Aristoteles. Eine Einführung, Stuttgart 1992, 92–96, Kap. 13: Empirismus. – L. BOURGEY, Observation et expérience chez Aristote, Paris 1955. – H. CHERNISS, Empirische Argumente, in: Die Naturphilosophie des Aristoteles, hg. von G. A. SEECK, Darmstadt

1975, 175–188. – K. DEICHGRÄBER, Die griechische Empirikerschule, Berlin 1930.

*C. Oser-Grote*

**emphytos, symphytos / angeboren** (ἔμφυτος, σύμφυτος; lat. *innatum*, *ingenitum*). Ar. nennt gewisse natürliche und von vornherein vorhandene Beschaffenheiten oder Neigungen des Menschen a., z. B. die Wärme im Körperinneren (Meteor. II 2, 355b9; Probl. II 27, 869a11), das → *pneuma* in bestimmten Kanälen des Hörorgans (→ *akoê*: Gen. an. II 6, 744a2–5), den Nachahmungstrieb (Poet. 4, 1448b5 f.) und den Trieb zu leben (EE VII 12, 1244b27 f.). A. ist ferner eine natürliche Tugend (→ *aretê*: EN VI 13, 1144b3–5), die bereits Kinder und sogar Tiere haben (b8 f.) und auf deren Basis durch Gewöhnung oder Erziehung die ethische Tugend erworben wird (EE II 2, 1220a38–b6; III 7, 1234a28–b14; EN VI 13, 1144b10–1145a11).

*C. Oser-Grote*

**enantion / konträr entgegengesetzt** (ἐναντίον; lat. *contrarium*). Die Art und Weise, in der etwas etwas anderem entgegengesetzt ist, wenn es zu ihm in einem konträren Gegensatz steht, ist nach Ar. eine von vier Weisen, in denen etwas etwas anderem entgegengesetzt sein kann (vgl. → *antikeimenon*). Ar. führt die ihm aus mündlicher Tradition bekannte Definition an, der zufolge »diejenigen unter den zu derselben Gattung gehörenden Dingen einander konträr entgegengesetzt« sind, »die am weitesten voneinander entfernt sind« (Cat. 6, 6a17 f.; vgl. Int. 14, 23b22 f.; EN II 8, 1108b33 f.). Sie deutet in seinen Augen darauf hin, daß man, wenn man das Wort *e.* in ihrem Sinne verwendet, einen metaphorischen Gebrauch von diesem Wort macht, der sich von der Gepflogenheit herleitet, den obersten Bereich des Weltalls den dem untersten »gegenüberliegenden« (*e.*) zu nennen (vgl. Cat. 6, 6a11–18). Für Ar. hat das Wort *e.* eine Bedeutung, die weiter ist als diejenige, die ihm durch die genannte Definition beigelegt wird. Denn einander konträr entgegengesetzt sein können nach ihm nicht nur Din-

ge, die zu derselben Gattung gehören, wie z. B. die Weiße und die Schwärze, deren Gattung die Farbe ist, sondern auch Dinge, die zu konträr entgegengesetzten Gattungen gehören, wie z. B. die zur Gattung der Tugend gehörende Gerechtigkeit und die zur Gattung des Lasters gehörende Ungerechtigkeit, sowie Dinge, die, wie z. B. das Gute und das Schlechte, überhaupt nicht zu einer Gattung gehören, sondern selbst Gattungen anderer Dinge sind (vgl. Cat. 11, 14a19–25; Top. IV 3, 123b1–124a9).

In dem philosophischen Lexikon, als das sich das fünfte Buch seiner *Metaphysik* präsentiert, zählt Ar. die folgenden Arten paarweise einander konträr entgegengesetzter Dinge auf (V 10, 1018a25–31): (1) der Gattung nach verschiedene Dinge, die nicht zugleich an demselben Gegenstand als dessen Eigenschaften vorhanden sein können, (2) zu derselben Gattung gehörende Dinge, die sich am meisten voneinander unterscheiden, (3) zu den möglichen Eigenschaften desselben Gegenstandes zählende Dinge, die sich am meisten voneinander unterscheiden, (4) zu den möglichen Objekten desselben Vermögens (→ *dynamis*) zählende Dinge, die sich am meisten voneinander unterscheiden, (5) Dinge, zwischen denen, sei es schlechthin, sei es der Gattung oder der Art nach, der größte Unterschied besteht. Andere Dinge, von denen man sagt, sie seien einander konträr entgegengesetzt, pflegt man nach Ar. aufgrund dessen als *enantia* zu bezeichnen, daß sie konträr entgegengesetzte Dinge einer der genannten fünf Arten als Eigenschaften besitzen oder in irgendeiner anderen Beziehung zu solchen Dingen stehen (vgl. Met. V 10, 1018a31–35; vgl. auch X 4, 1055a3–38). Die Klasse der Paare der einander konträr entgegengesetzten Dinge ist also eine Klasse von Paaren von Dingen, die »in vielfacher Weise so (d. h. einander konträr entgegengesetzt) genannt werden« (Met. X 4, 1055a17; vgl. → *pollachôs legomenon*). Da Substanzen (→ *ousia*) kein konträres Gegenteil haben (vgl. Cat. 5, 3b24 f.), sind nur die Eigenschaften von Substanzen Dinge, die im eigentlichen Sinne als *enantia* bezeichnet werden können. Vom kontradiktorischen Gegensatz (→ *antiphasis*) unterscheidet sich der konträre Gegen-

satz darin, daß es zwischen seinen Gliedern etwas Mittleres geben kann (vgl. Met. X 4, 1055b1 f.).

Zwei Aussagen sind nach Ar. einander genau dann konträr entgegengesetzt, wenn sie – wie z. B. die universell-bejahende Aussage »Jeder Mensch ist gerecht« und die ihr entsprechende universell-verneinende Aussage »Kein Mensch ist gerecht« (vgl. → *apophasis*) – ein Aussagenpaar bilden, für das gilt, daß es keine Paare seiner Form geben kann, deren Glieder beide zugleich wahr sind, wohl aber Paare seiner Form, deren Glieder beide zugleich falsch sind (vgl. Int. 7, 17b20–26; 10, 20a16–20; 14, 23b37 f.; 24b6 f.). An zwei Stellen (An. pr. II 8, 59b10 f.; II 11, 61b17 f.) gebraucht Ar. das Wort *e.* ausnahmsweise in einem weiteren Sinne, in welchem es außer dem konträren Gegensatz zwischen einer a- und der ihr entsprechenden e-Aussage auch das subkonträre Verhältnis zwischen einer i- und der ihr entsprechenden o-Aussage bezeichnet (→ *antikeimenon*). Zur Bezeichnung der beiden einander tatsächlich konträr entgegengesetzten Modalausdrücke »notwendig (für …), daß es (…) ist« und »notwendig (für …), daß es nicht (…) ist« und damit im engeren und eigentlichen Sinne wird das Wort *e.* entgegen einer verbreiteten Fehldeutung in Int. 13 (22a39) verwendet.

*Lit.:* J. P. ANTON, Aristotle's Theory of Contrariety, London 1957. – M. HOHELÜCHTER, Kontrarietät. Explikation in Auseinandersetzung mit Aristoteles, Münster 1988. – F. MORALES, Antikeimena. Untersuchungen zur aristotelischen Auffassung der Gegensätze, Frankfurt a. M. u. a. 1991. – H. WEIDEMANN, Aristoteles. Peri hermeneias, übers. und erl., Berlin $^{2}$2002 ($^{1}$1994).

*H. Weidemann*

**endechomenon / angehend, möglich, kontingent**

(ἐνδεχόμενον; lat. *contingens*, auch: *possibile*; Part. zum Verbum *endechesthai* / zulassen, möglich sein) wird von demjenigen ausgesagt, von dem es angeht – in dem Sinne, daß für es die Möglichkeit besteht –, daß es (der Fall) ist. So ist es nach An. pr. I 17, 37a4–9 für jeden Menschen möglich, daß ihm die Farbe Weiß nicht zukommt (weil er, wie man wohl ergänzen darf, sich der Sonne aussetzen und damit seine eventuelle

Blässe verlieren könnte). Dagegen soll es nicht für jedes weiße Individuum möglich sein, kein Mensch zu sein. Jeder blasse Mensch beispielsweise könnte als ein Individuum angeführt werden, das weiß und notwendigerweise ein Mensch ist.

Zuweilen verwendet Ar. das Wort *e.* und dessen Formen wie in An. pr. I 15, 33b29–33 so, daß es den Bereich des »einseitig« Möglichen abdeckt, d. h. den Bereich alles dessen, wovon das Gegenteil nicht notwendig ist; dieser Bereich enthält jedenfalls auch alles Notwendige. Dagegen definiert er in An. pr. I 13, 32a18–20 das *e.* so, daß das Notwendige ausgeschlossen, also nur der Bereich des »zweiseitig« Möglichen abgedeckt wird – der Bereich dessen, was selbst und wovon auch das Gegenteil (der Fall) sein kann: »Unter […] kontingent (*e.*) verstehe ich das, was nicht notwendig ist, dessentwegen aber, wenn es als vorhanden gesetzt wird, nichts Unmögliches sich ergibt.« Eine ähnliche Mehrdeutigkeit zeigt sich im Gebrauch des von Ar. stellenweise als sinngleich mit *e.* verwendeten Terminus → *dynaton*.

*Lit.:* S. WATERLOW, Passage and Possibility. A Study of Aristotle's Modal Concepts, Oxford 1982. – H. WEIDEMANN, Aristoteles. Peri hermeneias, übers. und erl., Berlin 1994 (zu Int. 13).

*U. Nortmann*

**endoxon / anerkannte Meinung, Akzeptables** (ἔνδοξον; lat. *probabile*) ist wörtlich als Eigenschaft u. a. von Personen mit »berühmt« oder »bekannt« zu übersetzen. Das substantivierte *e.* ist ein Grundbegriff in der Aristotelischen Methodologie:

(1) *endoxa* sind im Bereich der Dialektik (→ *dialektikê*) die Prämissen in der dialektischen Deduktion (*dialektikos* → *syllogismos*) und deren spezifischer Unterschied (*oikeion* → *diaphora*) zu anderen Deduktionsarten (Top. I 1, 100a18–20; a29 f.; Soph. el. 2, 165b1–4). *endoxa*, die in Frageform die dialektischen Prämissen (*dialektikai protaseis*) bilden (Top. I 10; An. pr. I 1, 24a22–25; 24b11–13), sind Sätze, die »entweder von allen oder den meisten oder den Fachleuten und von diesen entweder von allen oder den meisten oder den bekanntesten und anerkanntesten für richtig gehalten werden« (Top. I 1,

100b21–23). Die bei den Fachleuten anerkannten Sätze dürfen dabei nicht paradox (→ *paradoxos*) sein, d. h. der herrschenden Meinung bzw. dem Common Sense widersprechen (Top. I 10, 104a10–12). Es gibt also, unterschieden danach, bei wem eine bestimmte Meinung anerkannt ist – bei allen, bei den meisten, bei Fachleuten –, verschiedene Gruppen von *endoxa* (vgl. Soph. el. 9, 170b6 f.; Rhet. I 2, 1356b32–34), die alle in einer dialektischen Disputation vom Gegner akzeptiert werden könnten. *endoxa* bzw. dialektische Prämissen sind auch den vorhandenen *endoxa* ähnliche anerkannte Meinungen, »verneinte Gegenteile der gültigen anerkannten Meinungen« und »Ansichten aus dem Bereich der Künste« (Top. I 10, 104a12–37). In der Rhetorik (→ *rhêtorikê technê*), die Ar. als Gegenstück der Dialektik bezeichnet (Rhet. I 1, 1354a1), verwendet der Redner auch *endoxa* als Prämissen (vgl. Rhet. I 2, 1356b1–11), da er, um überzeugen zu können, von den Meinungen ausgehen muß, die seine Zuhörer anerkennen (Rhet. I 2, 1356b26–1357a4).

(2) In Top. VIII tritt *endoxos* als Gegenbegriff zu → *adoxos* auf und bezieht sich hier auf die Akzeptabilität von Behauptungen in einem dialektischen Gespräch, die durch Komparative und Superlative von *e.* ausgedrückt wird. Der Antwortende soll vom Fragenden dazu gebracht werden, möglichst inakzeptable Folgen aus der Ausgangsthese zuzugestehen (159a18–20). Für diese Aufgabenstellung entwickelt Ar. Regeln für die Akzeptabilität (Top. VIII 5).

(3) Von der Funktion des *e.* als dialektischer Prämisse ist die sog. *endoxa*-Methode in den philosophischen Untersuchungen des Ar. zu unterscheiden. Dabei werden philosophische Ansichten ausgehend von der Analyse anerkannter Meinungen entwickelt, indem diese zur Kenntnis genommen bzw. aufgelistet werden, auf Probleme (→ *aporia*) aufmerksam gemacht wird und diese dann durch Klärung der Meinungen und Korrektur von Fehlern versucht werden zu lösen, so daß am Ende möglichst viele *endoxa* als philosophisch vertretbar übernommen werden können (EN VII 2, 1145b2–7; Met. III 1, 999a24–36; EN VII 4, 1146b6–8; VII 15, 1154a22 f.).

Grundlage für diese Methode ist die Ansicht, daß »die Menschen für das Wahre von Natur aus hinlänglich begabt« sind (Rhet. I 1, 1355a15–17; vgl. Met. II 1, 993a30–b11; EN I 9, 1098b26–29).

(4) Die Bedeutung der *endoxa* für die Aristotelische Philosophie wird in der Forschungsdebatte über das Verhältnis von Dialektik und Philosophie bei Ar. diskutiert. Denn wenn man Dialektik nur als die Beschäftigung mit *endoxa* versteht (Nussbaum 1986; Irwin 1988; vgl. Top. I 1, 100a1–3) und Ar. als internen Realisten betrachtet, für den ein Zugang zur Welt nur über Sprache – sowohl Meinungen als auch Theorien – möglich ist (Nussbaum 1986, 257), dann setzt man die Philosophie des Ar. mit Dialektik gleich, und Philosophieren hieße, sich mit *endoxa* zu beschäftigen. Gegen diese Auffassung wird u. a. betont, daß die Dialektik in der *Topik* als Gesprächstechnik entwickelt wird (Smith 1976; Primavesi 1996; vgl. z. B. Top. VIII 3–5; An. pr. I 1, 24a24 f.; 24b10–12; Int. 11, 20b22 f.), ihr Anwendungsbereich u. a. auch in der Übung besteht (Top. I 2, 101a25–28), der Philosoph und der Dialektiker voneinander unterschieden werden (Top. VIII 1, 155b7–16) und Ar. nicht als interner Realist verstanden werden kann (Rapp 2002, 306–308). *endoxa* sind dann nicht die einzige Grundlage für die Philosophie, sondern u. a. auch über die Wahrnehmung (→ *aisthêsis*) zugetragene Informationen.

*Lit.:* T. H. Irwin, Aristotle's First Principles, Oxford 1988. – M. C. Nussbaum, The Fragility of Goodness, Cambridge 1986. – O. Primavesi, Die Aristotelische Topik. Ein Interpretationsmodell und seine Erprobung am Beispiel von Topik B, München 1996. – Ch. Rapp, Aristoteles. Rhetorik, übers. und erl., Berlin 2002, 244–261 und 306–308. – R. Smith, Aristotle on the Uses of Dialectic, in: Synthese 96 (1976), 335–358. – T. Wagner/Ch. Rapp, Aristoteles. Topik, übers. und erl., Stuttgart 2004.

*K. Fischer*

**energeia / Tätigkeit, Wirklichkeit** (ἐνέργεια; lat. *actus*, *actualitas*; Verb: *energein* / wirken, tätig sein, am Werk sein) ist der gemeinsprachlichen Grundbedeutung nach jede Tätigkeit oder Betätigung – in dem Sinne etwa, in dem Ar. von der Betä-

tigung von Sinnesorganen sprechen kann: »Schmecken ist die (Tätigkeit) des Geschmacksvermögens« (An. III 2, 426a14 f.). Ähnlich heißt es in EN I 13, 1102a5 f.: »Glück (→ *eudaimonia*) (ist) ein Tätigsein der Seele (→ *psychê*) […] im Sinne der ihr wesenhaften Tüchtigkeit«, sowie in Pol. VII 8, 1328a37 f.: Glückseligkeit besteht »in der Tätigkeit und in dem vollkommenen Umgang mit der Tugend (→ *aretê*).«

Dieselbe Bedeutung liegt zugrunde, wenn Ar. zu Beginn der *Nikomachischen Ethik* davon spricht, daß zwischen zwei Sorten von Zielen, auf welche menschliche Entscheidungen (→ *prohairesis*) zum Handeln hin orientiert sein können, differenziert werden müsse: Einmal fungiere als Ziel (→ *telos*) »das reine Tätig-Sein, das andere Mal darüber hinaus das Ergebnis des Tätig-Seins […]« (EN I 1, 1094a4 f.). In der Tat wird man sich in der Regel nicht zur Bautätigkeit um ihrer selbst willen entschließen, sondern mehr um des Hauses willen, das an deren Ende als das Ergebnis dastehen soll.

Enger faßt Ar. allerdings den Begriff der *e.* als Tätigkeit in Met. IX. Hier will er nur solche Vollzüge als *e.* gelten lassen, für die nicht gilt, daß sie strenggenommen erst nach dem Eintreten eines gewissen Erfolges als die Handlungen angesehen werden dürfen, für die sie üblicherweise gelten: Wer sich z. B. über eine gewisse Zeit hinweg damit abmüht, ein Haus zu bauen, am Ende aber doch keines zustande bringt, der hat in jener Zeitspanne strenggenommen nicht gebaut. Dies äußert sich darin, daß man jedenfalls nicht immer schon dann, wenn von einem nach geläufiger Auffassung gesagt werden kann, daß er baue, auch gleich behaupten kann, daß der Betreffende gebaut habe. Das Denken gilt Ar. als eine *e.* in jenem anspruchsvolleren Sinne: »[…] man baut nicht und hätte damit schon gebaut […] Hingegen ist das, was gesehen hat, und das, was sieht, dasselbe, ebenso das, was denkt, und das, was gedacht hat. Bei einem derartigen Vorgang spreche ich von wirklicher Tätigkeit, bei einem von jener Art von Bewegung (→ *kinêsis*)« (Met. IX 6, 1048b31–34).

Es zeigt sich hier eine Abkopplung des Begriffs der *e.* vom Begriff der Bewegung, die mit der von Ar. vollzogenen Annä-

herung des *e.*-Begriffes an den Begriff der Form (→ *eidos*), mit der Parallelisierung des Geformtseins von Stoff und des Betätigtwerdens von Vermögen, zu tun hat: Der Passus Met. IX 8, 1049b19–23 setzt den Stoff eines Menschen und den Sehfähigen zueinander in Beziehung, »welche […] dem Vermögen nach […] Mensch und […] sehend sind, aber noch nicht in Wirklichkeit.« Zunächst, so stellt Ar. selbst fest, können oder konnten Bewegungen oder mit Bewegung verbundene Vollzüge als paradigmatische Tätigkeiten gelten (»für wirkliche Tätigkeit gilt am meisten die Bewegung«: Met. IX 3, 1047a32). Es entspricht aber der reiferen Sicht des Ar., beispielsweise dann, wenn ein funktionsfähiges Haus dasteht, das seinen Schutzzweck ohne Einschränkung erfüllt, von dieser Erfüllung des häuserspezifischen Zweckes, die durchaus nicht mit Bewegung verbunden ist, als einem »Tätigsein« des Hauses zu reden: »Wenn aber andere es (das Haus) einen Behälter nennen, der Sachen und Körper behütet, oder noch etwas anderes derartiges hinzufügen, meinen sie die Verwirklichung (*e.*)« (Met. VIII 2, 1043a16–18). Aus Met. VIII 2, 1043a27 f. geht überdies hervor, daß Ar. das so verstandene Tätigsein als Form (→ *eidos*) ansehen will. Man wird daher vermutlich verallgemeinernd sagen dürfen: Ein Ding, das im Besitz seiner Form ist (wie das funktionsfähige Haus), ist für Ar. insoweit »tätig« – mag nun dieses Tätigsein mit Bewegung einhergehen oder nicht und in gewissen Fällen Bewegung vielleicht sogar ausschließen.

Da das Verfügen eines Dinges über seine Form zugleich denjenigen Umstand darstellt, welcher das betreffende Ding zu dem macht, was es ist, und es mithin existieren, bestehen oder wirklich sein läßt, kann Ar. schließlich sagen: Die *e.* »ist das Bestehen (→ *hyparchein*) einer Sache, doch nicht in dem Sinne, wie wir sagen, sie bestehe dem Vermögen nach« (Met. IX 6, 1048a30–32). Hieraus ergibt sich die Berechtigung dazu, *e.* auch mit »Wirklichkeit« zu übersetzen.

Viele natürliche Entwicklungsprozesse erreichen gleichsam »ihr Ziel« damit, daß etwas, das zunächst lediglich das Vermögen (→ *dynamis*) besaß, auf eine bestimmte Weise geformt zu

werden, dann tatsächlich über die betreffende Form verfügt. Das Vorliegen des Zielzustandes nennt Ar. → *entelecheia* (Entelechie, Vollendung). Wenn also eine Sorte von Tätigkeit Formbesitz und Formbesitz Vollendung ist, kann *e.* in einem bestimmten Sinn des Wortes als gleichwertig mit Vollendung gelten, und demgemäß spricht Ar. von dem »Name(n) der wirklichen Tätigkeit, welcher eine Beziehung hat auf die vollendete Wirklichkeit (*entelecheia*)« (Met. IX 3, 1047a30 f.). Man vergleiche Met. IX 8, 1050a9: »Ziel aber ist die Wirklichkeit.«

Die These von der weitgehenden Gleichwertigkeit von *e.* (im ontologisch anspruchsvollen Sinne), Form(-besitz) und Vollendung wird auch durch das gestützt, was Ar. über die Seele (→ *psychê*) sagt. Die Seele sei (erste) Entelechie von Körpern, welche der Möglichkeit nach Leben haben (An. II 1, 412a27 f.); und nach Met. VII 11 verhält sie sich zum Körper wie Form zu Stoff: »Es ist aber auch klar, daß die Seele → *ousia* (Substanz) ist, und zwar die primäre; der Körper aber ist Materie; der Mensch oder das Lebewesen ist dann das aus beidem Zusammengesetzte […]« (1037a5–7).

In Met. IX 8 erklärt Ar., weshalb er den Betätigungen bzw. der Wirklichkeit in verschiedenen Hinsichten eine Vorrangstellung gegenüber den Vermögen bzw. den Möglichkeiten meint zuerkennen zu können.

In Met. XII 6 begründet er die einflußreich gewordene Konzeption der Existenz eines Individuums, das ewig (→ *aidion*) und unbewegt und »dessen Wesen *e.*« (1071b20) ist, das also sozusagen reine Tätigkeit (reine Wirklichkeit?) ist.

*Lit.:* E. BERTI, Der Begriff der Wirklichkeit in der *Metaphysik* des Aristoteles (Θ 6–9 u. a.), in: Aristoteles. Metaphysik, Die Substanzbücher (Z, H, Θ), hg. von Ch. RAPP, Berlin 1996, 289–311. – L. A. KOSMAN, Substance, Being, and Energeia, in: OSAP 2 (1984), 121–149. – U. WOLF, Möglichkeit und Notwendigkeit bei Aristoteles und heute, München 1979.

*U. Nortmann*

**enhaima – anhaima / Bluttiere – Blutlose**

(ἔναιμα – ἄναιμα; lat. *sanguinea – exsanguia*). Ar. klassifiziert die Lebewesen zunächst in Bluttiere (*e.*) und Blutlose (*a.*), was

Cuviers Einteilung in Vertebraten und Invertebraten entspricht. Beide untergliedert er jeweils in »größte Gattungen« (*megista genê*; vgl. → *genos*; Hist. an. I 6, 490b7–16), dann in kleinere, meist nicht eindeutig festgelegte Gattungen (*genê*) und schließlich in Arten (*eidê*; → *eidos*). Bluttiere sind im Vergleich zu den Blutlosen die vollkommenen (*teleia*) Lebewesen (Part. an. IV 5, 682a34). Sie pflanzen sich aus dem männlichen Samen geschlechtlich fort (Gen. an. II 1, 733b18–20), indem sie lebende Junge gebären oder Eier legen (732b9 f.). Bluttiere sind in der Regel größer als Blutlose (Hist. an. I 5, 490a21–23; Gen. an. II 1, 732a21) und haben meist eine höhere Lebenserwartung (Long. 4, 466a10–13).

Blutlose haben in Ermangelung des warmen Blutes eine kalte Natur (Gen. an. III 8, 758a5 f.); daher sind sie kälteempfindlich und bedürfen eines Kälteschutzes (Part. an. IV 5, 680a35). Das Fehlen des Blutes wird bei ihnen durch etwas, das dem Blut entspricht, kompensiert (II 3, 650a34 f.). Ferner haben sie keine inneren Organe (Hist. an. IV 3, 527b3), kein Herz (Iuv. 2, 468b30 f.; Part. an. II 1, 647a30 f.) und kein Gehirn (II 7, 652b23–25), sondern jeweils etwas diesen Teilen Entsprechendes. Außerdem besitzen sie keine Stimme (An. II 8, 420b9 f.). Im Gegensatz zu den Bluttieren können alle Blutlosen, die auf einer geringen Entwicklungsstufe stehen, nach der Entfernung ihres Kopfes oder – wie im Falle der Insekten – nach dem Zerschneiden ihres Körpers noch lange Zeit weiterleben (Part. an. III 10, 673a29 f.; Respir. 17, 479a3 f.).

*Lit.:* W. KULLMANN, Aristoteles und die moderne Wissenschaft, Stuttgart 1998, 97–101; 167–171. – DERS., Aristoteles' wissenschaftliche Methode in seinen zoologischen Schriften, in: Geschichte der Mathematik und der Naturwissenschaften in der Antike, Bd. 1: Biologie, hg. von G. WÖHRLE, Stuttgart 1999, 103–123, bes. 109.

*C. Oser-Grote*

**enhypnion / Traum** (ἐνύπνιον; lat. *somnium*, *insomnium*). Ar. bezeichnet erstmals den Tr. als Seelenleben während des Schlafs (→ *hypnos*) mit physiologischen Ursachen. Er erklärt die Traumbilder (*phantasmata*: Insomn. 1, 459a19 f.) durch

im Wachzustand wahrgenommene Sinneseindrücke, deren Überreste im Schlaf nachwirken (*hypoleimma tou en tệ energeią aisthêmatos*: 3, 461b21 f.; 2, 459a24 ff.; 460a32 ff.). Alle Sinneseindrücke werden nämlich in Form von Bewegungen (3, 460b28 f.) über das Blut (→ *haima*) zum Herzen (→ *kardia*), dem Rezipienten der Wahrnehmung (→ *aisthêsis*), transportiert. Diese Bewegungen, die Ar. mit kleinen, von Flüssen fortgeschwemmten Wirbeln vergleicht (461a8 ff.), zirkulieren während des Schlafs im Blut und verursachen bei ihrem Auftauchen die Traumbilder (461b14). Als nachwirkende Wahrnehmungsreste verstanden, können Träume auf Zukünftiges, z. B. eine Krankheit, hinweisen (1, 462b27–32; Hist. an. IV 10, 537b17–20) oder Ursache zukünftiger Handlungen sein, insofern diese durch Träume angeregt sind (Div. somn. 1, 462b27–463a1; 463a30 f.). Sie haben jedoch keine mantische Funktion (2, 463b20–25; 1, 462b26–28). Traumbilder entstehen auch dadurch, daß sich die Bewegungen räumlich entfernter Geschehnisse über das Medium Luft bis zum Schlafenden übertragen, so daß dieser Dinge träumt, die andernorts im Gange sind, ohne sie am Tage wahrgenommen zu haben (2, 464a5–19; Insomn. 2, 459a23–b7). Ferner beschäftigt sich Ar. mit Fragen der Traumerinnerung (Div. somn. 1, 463b1–11). Generell ist das Träumen nicht nur eine Eigentümlichkeit des Menschen, sondern aller lebendgebärenden Vierfüßler, wie z. B. das Bellen der Hunde im Schlaf zeigt.

*Lit.:* E. DÖNT, Aristoteles. Kleine naturwissenschaftliche Schriften, Stuttgart 1997 (116–129: Über Träume; 130–136: Über Traumdeutung). – Ph. J. van der EIJK, Aristoteles. De insomniis, De divinatione per somnum, übers. und erl., Berlin 1994.

*C. Oser-Grote*

**enkephalos / Gehirn** (ἐγκέφαλος; lat. *cerebrum*). Das G. besteht aus zwei Hälften, liegt im Vorderkopf unter dem Bregma (Hist. an. I 7, 491a34; I 16, 494b31) und hat meistens in der Mitte eine kleine Höhlung (495a7), mit der Ar. das Zwischenkammloch (*foramen interventriculare*) bezeichnet. Das G. besitzt zwei Hirnhäute (*mêninges*): Die eine ist stärker und liegt am

Schädelknochen an (= Pachymeninx), die andere ist dünner, aderreich und lederähnlich und umgibt das G. (= Leptomeninx; 494b29 f.; 495a8). Dem G. schließt sich hinten das Kleinhirn (*parenkephalis*) an (494b32). Das kalte G. (495a6; Part. an. II 7, 652a27 f.; a34 f.) steht nach Ar. hinsichtlich Lage, Beschaffenheit und Größe in Polarität zum warmen Herzen (→ *kardia*), d. h., seine Hauptfunktion besteht darin, die kochende Wärme des Herzens auszugleichen und ein ideales Temperaturverhältnis herzustellen (652b20 f.; b26 f.). Dazu sind beide Organe über Adern miteinander verbunden (652b27–33). Da der Mensch – im Vergleich zu den übrigen Lebewesen – das wärmste und blutreichste (vgl. → *haima*) Herz besitzt, hat er im Verhältnis zu seiner Körpergröße die meiste Hirnmasse, wobei das G. des Mannes größer ist als das der Frau (Hist. an. I 16, 494b27–29; Part. an. II 7, 653a27–30). Eine ähnliche Polarität sieht Ar. zwischen dem G. und dem Rückenmark, dessen Wärme, die aus der talgartigen und fetten Beschaffenheit resultiert, durch die Kälte des G.s kompensiert werden muß (652a27–33). Weitere Funktionen des G.s sind die Steuerung von Wachen und Schlafen (653a10–19; Somn. 3) sowie der Erhalt der körperlichen Gesundheit (Part. an. II 7, 652b6 f.). Die Auffassung des Ar., das G. sei innen völlig blutlos (*anhaimos*; vgl. → *enhaima*; Hist. an. I 16, 495a4 f.; III 3, 514a18 f.; Part. an. II 7, 652a35 f.; 653b7 f.), läßt sich damit erklären, daß er die sehr kleinen, in die weiße Substanz ziehenden Blutgefäße übersehen hat, die dort nur als winzige rote Pünktchen erscheinen. Da das nach Ar. blutlose und außen fleischlose G. bei Berührung keine Empfindung zeigt, verneint er einen Zusammenhang mit den Sinnesorganen (vgl. → *aisthêsis*; 652b2–6; II 10, 656a23 f.).

*Lit.:* E. CLARKE, Aristotelian Concepts of the Form and Function of the Brain, in: BulHMed 37 (1963), 1–14. – E. CLARKE/J. STANNARD, Aristotle on the Anatomy of the Brain, in: JHMedAS 18 (1963), 130–148. – C. OSER-GROTE, Aristoteles und das Corpus Hippocraticum. Die Anatomie und Physiologie des Menschen, Stuttgart 2004.

*C. Oser-Grote*

**enstasis / Einwand** (ἔνστασις; lat. *obiectio*). Eine *e.* ist ein Satz, der im Widerspruch zu einer Behauptung steht, die zuvor und in der Regel von jemand anderem aufgestellt wurde. In vielen Fällen besteht die *e.* in einem Gegenbeispiel, das einen allgemein behaupteten Satz als falsch erweist. Einwände spielen insbesondere in Argumentationszusammenhängen eine Rolle, in denen eine These deduktiv etabliert werden soll (→ *syllogismos*). Die *e.* richtet sich auf die Prämissen (→ *protasis*) des angegriffenen Schlusses, sie ist »eine Prämisse, die einer Prämisse entgegengesetzt (→ *enantion*) ist« (An. pr. II 26, 69a37). Eine *e.* ist häufig die Voraussetzung für den mittels einer entgegengesetzten Deduktion durchgeführten Angriff (*epicheirêma*) auf die Konklusion (vgl. Top. II 2, 110a11; VIII 8; Rhet. II 25, 1402a30–32: *antisyllogizesthai*).

Die *Topik* enthält neben heuristischen und taktischen Hinweisen auch eine implizite Theorie der Klärungsfunktion sachlicher Einwände im dialektischen Gespräch (→ *dialektikê*). Als sachdienliche »Lösung« (→ *lysis*) ist eine *e.* nur dann anzusehen, wenn sie eine Prämisse aufhebt, durch die ein Fehler in der Argumentation entsteht; dagegen sind Einwände, die auf andere Weise, etwa durch Kritik der Ausgangsfrage oder Hinweis auf die verbleibende Redezeit, verhindern, daß die Konklusion erreicht wird, Ausdruck einer »starrsinnigen« Haltung (VIII 10, 161a1–12). Wenn zu einer Prämisse eine *e.* gesucht wird, kommen vier Ausgangspunkte in Betracht: die Prämisse selbst, ein ihr entgegengesetzter Satz, eine ihr ähnliche Behauptung und die Ansichten von Autoritäten (Rhet. II 25, 1402a35–b12). Die logische Frage, welche Art von Argument durch welche Art von *e.* widerlegt wird, untersucht Ar. in Rhet. II 25 mit Blick auf das Enthymem (→ *enthymêma*), das unterschiedlich modifizierte Prämissen haben kann (1402b21–1403a16). Die Theorie der Syllogistik erlaubt es, die Beziehung zwischen einer Prämisse und der ihr entgegengesetzten *e.* anhand rein formaler Eigenschaften zu untersuchen (vgl. An. pr. II 26).

*T. Wagner*

**entechnos – atechnos / kunstgemäß – kunstfremd**
(ἔντεχνος – ἄτεχνος). Das Begriffspaar wird von Ar. insbesondere mit Blick auf das Vorgehen der Redekunst angewandt (im selben Zusammenhang verwendet schon Platon das Paar *e.* – *a.*; vgl. Phdr. 262c), und zwar (1) bei der Abgrenzung zu solchen Rhetoriklehrern, die keine wirkliche Kunst (→ *technê*), sondern nur effektbezogene Ratschläge vermitteln (z. B. Rhet. I 1, 1354a13), und (2) bei der Unterscheidung verschiedenartiger rhetorischer Mittel (v. a. I 2, 1355b35–1356a1).

(1) Wenn Ar. den früheren Rhetoriklehrern vorwirft, die kunstgemäßen, d. h. in einer *technê* begründeten Überzeugungsweisen zu vernachlässigen, setzt er das bekannte Kriterium voraus, daß *technê* und somit ein Vorgehen, das »kunstgemäß« genannt werden darf, auf der Untersuchung von Ursachen (→ *aitia*) beruhen muß (vgl. Rhet. I 1, 1354a9–11). Aus diesem Grund nennt Ar. auch die Unterweisung des Gorgias, der seinen Schülern fertige Reden zum Auswendiglernen gab, »kunstfremd« bzw. kunstlos (Soph. el. 34, 184a1 f.), weil dadurch nicht die Kunst, sondern nur die Ergebnisse derselben vermittelt würden.

(2.1) Manche Momente, die zur Überzeugung beitragen könnten, werden »kunstfremd« genannt, weil sie eher Sache der natürlichen Begabung sind und sich der methodischen Anweisung entziehen, wie z. B. der mündliche Vortrag (Rhet. III 1, 1404a15 f.); anderes, wie z. B. die geistreichen Formulierungen, wird zwar aufgrund von Begabung bewirkt, sein Zustandekommen kann aber dennoch methodisch dargelegt werden (III 10, 1410b7 f.).

(2.2) Andere rhetorische Mittel heißen »kunstfremd«, weil sie nicht durch die *technê* als solche zustande gebracht werden, sondern von außerrhetorischen Gegebenheiten abhängig sind; so sagt Ar. mit Blick auf die Taten, die in der Lobrede gelobt werden sollen, die Rede enthalte auch Kunstfremdes, insofern nicht der Redner für die lobenswerten Taten selbst verantwortlich sei (III 16, 1416b18–20).

(2.3) Terminologisch fixiert tritt die Gegenüberstellung von »kunstgemäß« und »kunstfremd« bei der Unterscheidung

zweier Gattungen von Überzeugungsmitteln (→ *pistis*) auf: Kunstgemäß sind die Mittel, die die Zuhörer entweder durch bestimmte emotionale Zustände, durch die Charakterdarstellung des Redners oder durch Argumente überzeugen, kunstfremd dagegen Beweis- und Überzeugungsmittel, die nicht »durch uns zustande gebracht worden sind, sondern schon zuvor bestanden haben« (I 2, 1355b36 f.), wozu Ar. den Gebrauch von Zeugen, Folterungen, Verträgen, Gesetzen und Eiden zählt; diese kunstfremden Überzeugungsmittel (*pisteis atechnoi*) erfahren in Rhet. I 15 eine ausführliche Behandlung. Eine analoge Unterscheidung findet sich auch in der pseudo-aristotelischen *Rhetorik für Alexander* zwischen Überzeugungsmitteln, die aus den Reden, Handlungen und Menschen selbst genommen werden, und solchen, die die erste Gruppe nur unterstützen (*epithetoi*: 7, 1428a17 ff.).

*Lit.:* D. C. MIRHADY, Non-Technical *Pisteis* in Aristotle and Anaximenes, in: AJPh 112 (1991), 5–28. – E. SCHÜTRUMPF, Non-Logical Means of Persuasion in Aristotle's *Rhetoric* and Cicero's *De oratore*, in: Peripatetic Rhetoric after Aristotle, hg. von W. W. FORTENBAUGH/D. C. MIRHADY RUTGERS, New Brunswick/London 1994, 95–110.

*Ch. Rapp*

**entelecheia / Entelechie, vollendete Wirklichkeit**

(ἐντελέχεια; lat. *actualitas*) ist ein von Ar. geprägter Kunstausdruck, der den Vollzug der Verwirklichung, Vollendung, das Geschehen vollendeter Wirklichkeit von etwas meint. Etymologische Rückführungen auf *endelecheia* (ununterbrochene Fortdauer) haben nicht überzeugen können. Im Ausgang von den Ableitungsversuchen von *entelês echein* oder *en-telos echein* tendiert die Forschung dazu, den Vollzug der Vollendung, des erreichten Ziels (→ *telos*) zu betonen. Daraus ergibt sich dann allerdings die Schwierigkeit der Abgrenzung der *e.* von → *energeia* (Verwirklichung, vollendete Wirklichkeit). Ar. verwendet beide Ausdrücke weitgehend synonym. Beide Begriffe können in gleichen Sinnzusammenhängen abwechselnd verwendet werden (Met. XI 9, 1065b15 ff.; vgl. auch Met. XII 6 und 7 mit XII 8). Selbst bei wichtigen Bestimmungen scheinen sie

austauschbar zu sein, etwa wenn Ar. Bewegung (→ *kinêsis*) einmal als *energeia atelês*, als unvollendete Wirklichkeit (Phys. III 2, 201b31 f.), dann wiederum als *e. atelês* (VIII 5, 257b8) bezeichnet. Aber bei allen Überschneidungen wird man Ar.' Interesse festhalten müssen, mit *energeia* eher einen Bezug zum Werk (→ *ergon*), mit *e.* eher zum Ziel (*telos*) andeuten zu wollen, auch wenn die Übergänge fließend bzw. *ergon* und *telos* bisweilen identisch sind.

Wiederholt im Zentrum der Diskussionen um den Gedanken der *e.* stehen zentrale Texte bzw. Textpassagen aus der *Metaphysik,* der *Physik* und aus *De anima.* In der *Metaphysik* heißt es im Kontext der *dynamis*-*energeia*-Erörterung: »Es ist aber der Name der Wirklichkeit (*energeia*), die untrennbar mit vollendeter Wirklichkeit (*e.*) zusammenhängt, von den Bewegungen auf das übrige übergegangen, gilt doch Wirklichkeit am meisten von der Bewegung (*kinêsis*)« (IX 3, 1047a30 ff.). Im Hintergrund setzt Ar. die → *dynamis* (z. B. der Baukunst) als Bewegungsvermögen an, dessen Wirksamwerden (*energein*) als Wirken, Bewegen (*energeia kata kinêsin*) den ursprünglichen bewegungsbezogenen Sinn von *energeia* darstellt. Das Wirksamwerden bzw. Wirken (z. B. der Baukunst) ist eine Verwirklichungsbewegung, eine »Ins-Werk-Setzung« von dem, was als »Werk« (z. B. das Haus als *ergon*) angezielt ist. Dabei verlagert sich für Ar. die Hauptbedeutung von *energeia* von der Bewegung als Verwirklichung hin zu der vollendeten Wirklichkeit des Werkes: »Das Werk ist Ziel (*to ergon telos*), die Wirklichkeit aber ist das Werk (*energeia to ergon*). Daher ist auch der Name Wirklichkeit von Werk abgeleitet« (IX 8, 1050a21 ff.). Wirklichkeit wird nicht mehr von dem in einem Bewegungsvermögen gegründeten Anfang einer Bewegung her begriffen, sondern von ihrem Ende, Ziel, Resultat her. Sie ist nicht mehr das Wirksamwerden bzw. Wirken einer *dynamis*. Ebensowenig ist sie nun einfach ein Verwirklichen. Die *energeia* in IX 8 wird vielmehr auf der Seite des Werkes als Ziel festgemacht, das mitunter Resultat (Haus) einer auf eben dieses Ziel gerichteten Bewegung (Bauen) ist, dann aber auch eine Vollzugswirklichkeit sein kann, der gar keine Verwirklichung vorausgeht,

weil »der Vollzug selbst das Ziel ist, wie z. B. beim Gesichtssinn das Sehen« (1050a23 f.). Man hat hier regelrecht die Bedeutungsübertragung im Sinn einer Ausweitung und Verschiebung der Bedeutung der *energeia* vor Augen, von ihr als Wirksamwerden einer *dynamis* über das Verwirklichen eines *telos* bis hin zur Wirklichkeit des Verwirklichten als Werk bzw. vollendeter Vollzugswirklichkeit. Ist das *ergon* zunächst *telos* des Wirkens und umgreift die *energeia*, deren Begriff von *ergon* abgeleitet ist, wie im Beispiel des Sehens zum Schluß auch das Wirken, den Vollzug selbst als *telos*, dann gehört in der Tat *energeia* untrennbar mit *e.* als vollendeter Wirklichkeit zusammen. *e.* betont so den Geschehnischarakter einer gleichsam in sich stehenden Zielwirklichkeit.

Demgegenüber faßt die modaltheoretische Auslegung des Werdens bzw. der Bewegung in der *Physik e.* als spezifischen Verwirklichungsvollzug. Insofern ein Gegenstand einerseits zwar immer eine bestimmte Wirklichkeit ist, er andererseits aber Momente von dem aufweist, was er (jetzt) nicht ist, aber (zukünftig) noch werden und also sein kann, steht er mit den Nichtseinsmomenten in Möglichkeiten, sich dementsprechend verändern zu können. Entscheidend ist dabei, daß die Möglichkeit(en), etwas werden zu können, schon ein Sein dieses etwas bedeutet – selbst wenn es, bevor es das wird, was es werden kann, ein Nichtseiendes ist. So ist das der Möglichkeit bzw. dem Vermögen nach Seiende (*dynamei on*) in gewisser Weise nicht (d. h. noch nicht seiner vollen Wirklichkeit nach), in gewisser Weise doch, eben als Möglichseiendes: »Von dem Nichtseienden steht einiges (nämlich das hinsichtlich gewisser Bestimmtheiten relativ Nichtseiende) im Seinsmodus der Möglichkeit, ist aber nicht, weil es nicht in Wirklichkeit ist« (Met. IX 3, 1047b1 f.). Nach *Physik* III 1–3, wo Ar. den Begriff der Bewegung mit Hilfe der Begriffe von *dynamis* und vornehmlich *e.* definiert, ist Möglichkeit – mithin die Momente des Nichtseins – immer von der Verbindung mit einem wirklichen – durch Momente des Seins bestimmten – Gegenstand her gedacht. Für diesen der Entstehung bzw. Bewegung zugrundeliegenden Gegenstand bedeutet das, daß er

(1) aufgrund seiner Seinsmomente wirklich etwas ist (z. B. ein Same), (2) aufgrund seiner Nichtseinsmomente anderes nicht wirklich, dieses aber (3) der Möglichkeit nach ist (eben die Pflanze). Werden und allgemein jede – im Vergleich zu uns heute viel umfassender gedachte – Bewegung ist dann nichts anderes als die »Verwirklichung (*e.*) des Möglichseienden als eines derartigen. So (heißt die Verwirklichung, *e.*) eines Veränderbaren als eines Veränderbaren Veränderung, (die Verwirklichung) eines Wachsenkönnenden und entgegengesetzten Schwindenkönnens Zunahme und Abnahme, (… die Verwirklichung) des Entstehbaren oder Vergänglichen Entstehen und Vergehen, (die Verwirklichung) eines möglichen Ortsbewegten Ortsbewegung« (III 1, 201a10 ff.). Modaltheoretisch meint *e.* also den Übergang eines Möglichseienden in seine Wirklichkeit, kurz: die Verwirklichung des Möglichseienden als eines solchen. Aus dem Blickwinkel des potentiellen Seins selbst heraus wird gleichsam dessen ›Übergang‹ ins Wirklichwerden und dann Wirklichsein als dem, was es eben der Möglichkeit nach schon war, zu begreifen versucht.

Darauf aufbauend vermag Ar. mit Hilfe des Begriffs der *e.* Modalstufen zu differenzieren, wie dies bei der Seelendefinition geschieht. Weil kein organischer Körper von sich aus lebt, aber im Unterschied zu den übrigen physischen Körpern als Leib in der Möglichkeit des Lebens steht und nur durch seine jeweils ihm eigene Form wirklich ist, ist die Seele zunächst die »Wesenheit (→ *ousia*) im Sinne der Form (*eidos*) eines natürlichen Körpers, der als solcher der Möglichkeit nach Leben hat« (An. II 1, 412a19 ff.). Erst beseelt wird ein der Möglichkeit nach lebendiger Leib wirklich. Da so aber offen ist, inwiefern die Seele in welcher Weise Wirklichkeit ist, geht Ar. weiter. Er vergleicht die Seele mit dem Besitz von Wissen und unterscheidet sie von der Anwendung dieses Wissens als einem Betrachten oder Forschen. Dieser Unterscheidung korrespondiert die nach erster und zweiter Wirklichkeit (als *e.*). Für sich genommen ist der Besitz von Wissen, etwa in Form erworbener Kenntnisse oder Fertigkeiten, selbst wenn diese zu einem

bestimmten Zeitpunkt nicht aktualisiert werden (weil man z. B. seinen Beruf als Wissenschaftler oder Architekt momentan nicht ausübt), natürlich schon eine erste Wirklichkeit dieses Wissens. Von ihr ist die zweite Wirklichkeit abzugrenzen, die im konkreten Gebrauch des der Möglichkeit nach jederzeit verwendbaren Wissens liegt. Dem Wissensbesitz entspricht nun das wirkliche Beseeltsein eines natürlichen Körpers als Fundamentalvoraussetzung der Lebensvollzüge. Und wie das Wissen, das man hat, aber nicht anwendet, dennoch eine erste Wirklichkeit darstellt, so ist auch »die Seele die erste Wirklichkeit (*e.*) des natürlichen Körpers, welcher der Möglichkeit nach Leben besitzt« (a27 f.).

Als das eigentliche Sein von etwas (*to* → *ti ên einai*, 412b11) ist die Seele zu einer bestimmten Leistung fähig. Das Gemeinte veranschaulicht ein Vergleich der Funktionsfähigkeit eines Werkzeugs, der Sehfähigkeit des Auges mit der Lebensfähigkeit eines gesamten Organismus. Stellen wir uns ein Beil als natürlichen Körper vor: »Sein Wesen wäre das eigentliche Sein des Beiles und dieses Sein – die Seele« (b12 ff.). Worin besteht das Beil-Sein, was ist sein Wesen, seine »Seele«? Offensichtlich besteht es in seinem Zweck, Holz zu spalten (b28). Entsprechend gibt es sowohl bei den einzelnen Körperteilen als auch bei dem Gesamtorganismus das analoge Verständnis, daß das eigentliche Sein von etwas in seinem Vermögen zu einer spezifischen Leistung liegt. Stellt man sich einmal das Auge als Lebewesen vor, so ist seine Seele wiederum das Sehvermögen, für das das Auge die Materie darstellte. Analog ist das Verhältnis beim Organismus als ganzem: »Denn wie sich Teil [Sehkraft = Wahrnehmenkönnen] zum Teil [Auge als Wahrnehmungsorgan] verhält, so entsprechend das gesamte Wahrnehmungsvermögen zum ganzen wahrnehmungsfähigen Körper, insofern er ein solcher ist« (b23 ff.). Darauf basierend ist jeweils auch die zweite Wirklichkeit (*e.*) zu verstehen. Die erste Wirklichkeit des Beiles ist seine Fähigkeit, Holz zu spalten; die zweite das tatsächliche Holzhacken. Erste Wirklichkeit des Auges ist sein Sehvermögen; die zweite das aktuale Sehen. Erste Wirklichkeit eines Leibes ist die Seele als das Gesamtver-

mögen zur Leistung der Lebensvollzüge; die zweite der wirkliche Vollzug des Lebens selbst (b27 ff.).

*Lit.:* R. ELM, Aristoteles. Dynamis und Energeia: Zum Problem des Vollzugs des Seienden, in: Grundprobleme der großen Philosophen. Philosophie des Altertums und des Mittelalters, hg. von J. SPECK, Göttingen $^{5}$2001, 78–122. – J. STALLMACH, Dynamis und Energeia. Untersuchungen am Werk des Aristoteles zur Problemgeschichte von Möglichkeit und Wirklichkeit, Meisenheim am Glan 1959.

*R. Elm*

**enthymêma / Enthymem** (ἐνθύμημα; lat. *enthymema*). Der Ausdruck *e.* wurde schon in der voraristotelischen Rhetorik gebraucht; Belege finden sich bei Isokrates und in der pseudoaristotelischen Schrift *Rhetorik für Alexander.* Etymologisch geht der Ausdruck auf das Verb *enthymeisthai* (ausdenken, ersinnen) zurück und bedeutet zunächst einen Einfall oder einen Gedanken. Im rhetorischen Kontext wird diese Grundbedeutung durch stilistische Qualitäten ergänzt, so daß das E. als besonders pointiert oder antithetisch formulierter Gedanke angesehen wird. Die verbreitete etymologisierende Erklärung, das E. heiße so, weil man dabei etwas im Sinn (*en thymǫ̂*) behalte und nicht ausspreche (z. B. eine unausgesprochene Prämisse), ist eine nach-aristotelische Erfindung.

Für Ar. hingegen ist das E. ein rhetorischer Beweis. Er übernimmt zwar das Wort von den Vorgängern, bestimmt es aber völlig neu, indem er es durch Grundbegriffe seiner Logik und Dialektik beschreibt: Das E. sei eine Art von Beweis (→ *apodeixis*), und zwar der Beweis in der Rhetorik (Rhet. I 1, 1355a6–8). Wie jeder Beweis ist das E. daher auch ein → *syllogismos* bzw. eine Art von *syllogismos* (*syllogismos tis*) bzw. so etwas wie ein *syllogismos* (Rhet. I 1, 1355a8; a10–14; I 2, 1356b2–5; b15–17; I 3, 1359a7–10; I 4, 1395b22–25; II 22, 1396a33–b2; An. post. I 1, 71a9–11 u. a.). Da für jede Art von *syllogismos* der Dialektiker zuständig ist, falle die Behandlung des E.s ebenfalls in dessen Kompetenzbereich, sofern er nur zusätzlich erfasse, über welche Art von Dingen das E. handle (Rhet. I 1, 1355a12–14), an welche Art von Zuhörer es sich wende (I 2,

1357a1–7) und welche Unterschiede sich daraus zu den wissenschaftlichen und dialektischen Schlüssen ergeben. Von nicht-rhetorischen Beweisen unterscheidet sich das E. vor allem durch die Auswahl der Prämissen: Ziel des E.s ist es nämlich, durch Anknüpfung an bestehende Überzeugungen der Zuhörer solche Konklusionen herzuleiten, von denen die Zuhörer überzeugt werden sollen. Daher ist es erforderlich, das E. auf solche Prämissen zu gründen, die vom Zuhörer bereits anerkannt sind (die Prämissen des E.s sollten derjenigen Teilmenge der *endoxa* [vgl. → *endoxon*] entnommen sein, die von allen oder den meisten anerkannt sind, da die Menge als Adressat der öffentlichen Rede angenommen wird). Was den Gegenstand des E.s angeht, so handelt es sich überwiegend um Dinge und Sachverhalte, die nicht allgemein und notwendig, sondern nur meistens oder in der Regel (→ *hôs epi to poly*) gelten (Rhet. I 2, 1357a13–15; a22–27); im Unterschied zu wissenschaftlichen Beweisen enthält der rhetorische Beweis, das E., daher Sätze, die nur wahrscheinlich sind oder nur in der Regel gelten, oder es gründet sich sogar bloß auf Indizien (I 2, 1357a32 f.; I 3, 1359a7–10). Von den Indizienenthymemen ergeben einige einen notwendigen Schluß; dies sind die zwingenden Indizien (→ *tekmêrion*), wie z. B. »Er ist krank, denn er hat Fieber« (vgl. I 2, 1357b1–25), andere ergeben keinen gültigen *syllogismos*, wie z. B. »Er hat Fieber, denn er atmet schnell«. Grundsätzlich unterscheidet Ar. zwischen echten und nur scheinbaren E.en (II 24, 1400b34–37); jedoch dürften auch Indizienenthymeme, die keinen logisch gültigen Schluß ergeben, zu den echten E.en zu rechnen sein. Jedes E. muß eine Begründung für die angestrebte Schlußfolgerung erkennen lassen, anderenfalls könnte es höchstens als Sentenz zählen (Rhet. II 21, 1394a29–34); diese Begründung wird in der Regel als Prämisse formuliert, kann aber ausnahmsweise auch implizit gegeben sein, wie in »Hege als Sterblicher nicht unsterblichen Zorn« (vgl. Rhet. 1394b19 f.).

Während das E. der Deduktion entspricht, ist das Beispiel (→ *paradeigma*) das rhetorische Pendant zur Induktion. E. und Beispiel bilden zusammen das Überzeugungsmittel (→ *pistis*)

des Beweisens oder Argumentierens, welches unter den insgesamt drei rhetorischen Überzeugungsmitteln den weitaus größten Platz innerhalb der *Rhetorik* einnimmt. Das E. wird sogar als »Leib der Überzeugung« (I 1, 1354a15) und als das wichtigste Überzeugungsmittel (1355a7 f.) bezeichnet. Die zahlreichen Topoi (→ *topos* (2)) der *Rhetorik* dienen genauso der Konstruktion von E.en, wie die dialektischen Topoi der Bildung von *syllogismoi* dienen (I 2, 1358a2–7). Außerdem muß man die einschlägigen Fakten, über die man E.e bilden will, kennen (II 22, 1396b3 ff.).

Weder dürfen die Prämissen des E.s von weit hergeholt sein, noch darf das E. alle Prämissen aufgreifen, d. h., es darf nicht versuchen, alle verwendeten Prämissen selbst einzuführen (I 2, 1357a7–22; II 22, 1395b24–26), weil dadurch entweder eine Überforderung oder eine Ermüdung des Zuhörers zustande käme. Traditionell wurde die daraus resultierende Forderung nach einem kurz und prägnant formulierten E. so verstanden, daß Ar. die Auslassung einer logisch erforderlichen Prämisse verlange, d. h., das E. wurde als verkürzter, unvollständiger Syllogismus verstanden; dies ist die Bedeutung von E., die in Logikhandbüchern noch heute verwendet wird. Tatsächlich geht es Ar. aber nur darum, daß beim E. nicht solche Prämissen gewählt werden dürfen, die mehrere Zwischenschritte zwischen Ausgangsprämisse und Konklusion erforderlich machen würden.

*Lit.:* Ch. RAPP, Aristoteles. Rhetorik, übers. und erl., Berlin 2002, Bd. 1, 323–335, Bd. 2, 223–240.

*Ch. Rapp*

**epagôgê / Induktion** (ἐπαγωγή; lat. *inductio*). In Top. I 12, 105a10–19 führt Ar. die *e.* als eine dialektische Argumentationsform ein, die eine Art Umkehr des Syllogismus (→ *syllogismos*) darstellt. Während der Syllogismus allgemeine Grundsätze zu seinen Prämissen macht und aus diesen Anwendungen auf speziellere Fälle deduziert, ist »die *e.* der Zugang vom Einzelnen zum Allgemeinen« (a13 f.), liefert also durch induktive Verallgemeinerung jene Prinzipien, von denen der Syllo-

gismus ausgeht. I. wie Syllogismus haben ihren Ursprung in der bloß plausiblen, auf Übereinkünften im Dialog beruhenden Dialektik (→ *dialektikê*). Wenn in den *Analytiken* (z. B. An. post. I 1, 71a1–11 und I 18, bes. 81a40–b2) der Gegensatz von verallgemeinernder I. und Beweis (→ *apodeixis*) durch syllogistische Deduktion wiederkehrt, so könnte dies nahelegen, daß hier die *e.* ebenso wie der Syllogismus den Rang einer wissenschaftlichen Methode erreicht hat. Dem widerspricht aber, daß *e.* in An. post. I 1, 71a17–30 sowie in An. pr. II 21, 67a8–21 dafür gebraucht wird, daß unmittelbar ein Einzelfall eines bekannten allgemeinen Grundsatzes erfaßt wird. Zwar handelt es sich nicht um das konverse Verfahren zur verallgemeinernden I. Dies ist die syllogistische Deduktion, wo ein allgemeiner Grundsatz nicht auf ein Einzelnes, sondern auf einen spezielleren Begriff, und nicht unmittelbar, sondern über einen Mittelbegriff (vgl. → *meson*) angewandt wird. Dennoch wäre es ungereimt, ginge es um eine logische Methode, zwei so unterschiedliche Vorgehensweisen zusammenzunehmen. Ein Zusammenhang ergibt sich, wenn *e.* nicht als wissenschaftlicher Terminus technicus gesehen, sondern vom Verb *epagein* (heranführen) her verstanden wird. Ferner ist *e.* stets aus der Dialektik heraus zu verstehen, die bei Ar. (wie bei Sokrates) didaktisch-propädeutischen Charakter hat: Der Gesprächspartner soll durch unzweifelhafte Einzelerfahrungen an eine Erkenntnis herangeführt werden, einmal indem ihm ein allgemeiner Grundsatz durch Einzelfälle plausibel gemacht wird, einmal indem er an einen relevanten Einzelfall herangeführt wird und durch diese Erfahrungskonfrontation ein aktuelles Wissen um ein Einzelnes gewinnt, das er bislang nur potentiell im Allgemeinen gekannt hat. Insofern Heranführen ein sukzessiver Prozeß ist, wird nicht eigentlich der allgemeine Grundsatz herangeführt, also induktiv gewonnen, da der Übergang zum Allgemeinen stets ein qualitativer Sprung ist. Vielmehr wird (der dialektischen Gesprächs- oder Lehrsituation entsprechend) der Dialogpartner allmählich herangeführt, von ihm überzeugt zu sein. Häufig dient *e.* gleich einem rhetorischen Beispiel (→ *paradeigma*) dazu, einen anderweitig (etwa durch

Begriffsoperationen) gewonnenen Satz nachträglich klar, verstehbar und plausibel zu machen (Rhet. II 20, 1394a9 ff.).

Zum Erfassen der nicht mehr beweisbaren wissenschaftlichen Prinzipien (→ *archê*) führen nach Ar. *e.* oder der → *nous*, der nach An. III 4–8 und Met. IX 10 unmittelbar unzusammengesetzte Wesenheiten erfaßt, damit aber auch die obersten Wissenschaftsprinzipien, die als definitorische Identitäten unzusammengesetzt sind. Die *e.* als empirische Generalisierung kann diese Prinzipien nicht liefern, da sie im Ausgang von kontingenten Erfahrungstatsachen wiederum nur zu Kontingentem führt. Die wissenschaftlichen Prinzipien müssen aber nach An. post. II 19 in einem höheren Grad an sachlich begründeter Gewißheit erfaßt werden als alles daraus Abzuleitende. Da das punktuelle Erfassen des *nous* und *e.* als diskursiver Erkenntnisweg sich ausschließen und eines nicht Teil des anderen sein kann, es also keine intuitive I. geben kann, obliegt das eigentliche Prinzipienerfassen dem *nous*. Dennoch können *e.* und dialektischer Syllogismus (nach Top. I 2) dafür bedeutsam sein, nämlich als vorbereitende Ermöglichung, die Prinzipien aufzufinden: dialektische Syllogismen, indem sie die späteren Prinzipien zunächst als Hypothesen annehmen und prüfen, die *e.*, indem sie als didaktisch-propädeutisches Verfahren die Prinzipien als plausibel nahebringt, bevor sie eigentlich erfaßt werden.

*Lit.:* K. von FRITZ, Die ἐπαγωγή bei Aristoteles, Bayer. Akad. d. Wissensch. Sitzungsb. Jg. 1964 H. 3, München 1964. – M.-Th. LISKE, Gebrauchte Aristoteles ›epagôgê‹ als terminus technicus für eine wissenschaftliche Methode?, in: ABG 37 (1994), 127–151. – W. SCHMIDT, Theorie der Induktion, München 1974. – W. N. THOMPSON, Aristotle's Deduction and Induction, Amsterdam 1975.

*M.-Th. Liske*

**ephexês, hexês / nächstfolgend** (ἐφεξῆς, ἑξῆς; lat. *consequenter*). (1) Definition: Im Rahmen der Bewegungslehre (→ *kinêsis*) wird *e.* bestimmt als »das, was nach dem Anfang kommt und von ihm durch Lage, Gestalt oder etwas anderes abgegrenzt ist. Zwischen ihm und dem, dem es unmittelbar

nachfolgt, liegt nichts von derselben Art« (Phys. V 3, 226b18–227b2, dort 226b34–227a1; vgl. Met. XI 12, 1068b26–1069a14). Als Abfolge gleichartiger Glieder, zwischen die nichts Gleichartiges einschiebbar ist, wird *e.* abgegrenzt gegen die nachgeordneten Begriffe des Kontinuums (→ *syneches*) und der Berührung (*haptesthai*).

(2) Gebrauch: Die genannte Definition ermöglicht, wörtlich und übertragen, vielfältige Anwendungen. Dabei kann der Zusammenhang der Abfolge äußerlich sein, z. B. bei einer zufälligen Reihung von Ereignissen (Poet. 23, 1459a24–29; EE VIII 2, 1247b16–18). Meist ist jedoch ein innerer Zusammenhang impliziert, so methodisch bei der konsequenten Entwicklung eines Gedankenganges bzw. einer wissenschaftlichen Darstellung (Hist. an. I 6, 491a23–26) oder bei der Beschreibung von Sachverhalten. Hierbei wiederum kann die systematische Abfolge gleichwertig-gleichartiger Instanzen gemeint sein, etwa der vier Elemente (→ *stoicheion*) Erde, Wasser, Luft und Feuer (Cael. IV 3, 310b11 f.) oder der Stationen eines z. B. biologischen (Gen. corr. II 11, 337a34–b1; Part. an. I 1, 639b27–30) oder physischen (s. o. (1)) Prozesses. Die innere Kohärenz kann jedoch auch bis zu systematischer Deduktion gesteigert werden, (a) sachbezogen (z. B. Ableitung der Vielfalt seinskonstitutiver Gegensätze aus dem Primärgegensatz → *hen – plêthos*: Met. IV 2, 1005a3–11 und XII 1, 1069a20 f.; Ableitung unterschiedlicher Bewegungsarten aus der Ortsbewegung: Phys. VIII 7, 261a9–11) wie auch (b) methodisch-wissenschaftstheoretisch (z. B. Beschreibung korrekten Definierens: An. post. II 5, 91b28–32; Schlußfolgerung aus zwei Prämissen: Phys. I 8, 191a32; Wissenschaftssystem: Met. IV 2, 1004a2–9).

*Lit.:* H. WAGNER, Aristoteles. Physikvorlesung, übers. und erl., Berlin $^{5}$1989 ($^{1}$1967), 602–605.

*Ch. Pietsch*

**epieikeia / Billigkeit, auch: Schicklichkeit, Milde** (ἐπιείκεια; lat. *aequitas*, *epiikia*; substantiviertes Adj.: *epieikes* / das Billige). Die *e.* ist eine Art von Gerechtigkeit (→ *dikaiosynê*: EN V 14, 1138a3), näherhin eine verbessernde Korrektur, ins-

besondere Milderung, des strengen Gesetzes (→ *nomos*: EN V 14). Die B. füllt Lücken im Gesetz, da dem Gesetzgeber beispielsweise eine Differenzierung entgangen ist und das allgemeine Gesetz nur das meistens (→ *hôs epi to poly*), aber nicht in jedem Einzelfall Richtige trifft. Die B. vermeidet eine ins Unendliche (→ *apeiron*) reichende Kasuistik (vgl. Rhet. I 13, 1374a31–34). Weil das Billige die Lücke so füllt wie ein Gesetzgeber, der den Sonderfall gewußt hätte, ist es das bessere Recht (EN V 14, 1137b19–25, auch b8). Die B. hält bloße Fehler für nicht so schlimm wie unrechte Taten; sie achtet nicht auf den Buchstaben des Gesetzes, sondern auf die Absicht des Gesetzgebers und erinnert sich mehr der guten als der schlechten Dinge, die man erfahren hat. Die B. ist keine Tugend (→ *aretê*) des Richters, sondern der Streitparteien, die nach Rhet. I 13, 1374b19–21 eher zum Schiedsrichter (*diaitêtês*) als zum Richter gehen, da dieser auf das Gesetz blickt, jener aber für die B. erfunden worden ist. Die B., eine Mäßigung im Rechtsverhalten, bewahrt vor kleinlicher und gnadenlos genauer Anwendung (EN V 14, 1137b34–1138a3). Gegen eine mechanische Subsumption gerichtet, verbindet sich die B. mit Urteilskraft: Wer B. besitzt, versteht sich auf das situationsgerechte Urteil (VI 11, 1143a19–24), weshalb man ihm eher glaubt, vor allem bei unterschiedlichen Meinungen (Rhet. I 2, 1356a6–8).

B. in einem weiteren Verständnis ist gleichbedeutend mit dem Guten (→ *agathon*: EN V 14, 1137b1), mit Tugendhaftigkeit und Rechtschaffenheit (z. B. Poet. 15, 1454b13–15). Und die billig Handelnden werden in einem Atemzug mit den Glücklichen genannt (EN IX 9, 1170a27). Wenn Kinder und Eltern sich gegenseitig das Nötige gewähren, leben sie für Ar. in einer »billigen Freundschaft (→ *philia*)« (VIII 8, 1158b21–23). Lust ist billigerweise (*epieikôs*) nicht wahrnehmbar (Gen. corr. I 4, 319b21).

*Lit.:* J. BRUNSCHWIG, The Aristotelian Theory of Equity, in: Rationality in Greek Thought, hg. von M. FREDE/G. STRIKER, Oxford 1996, 115–155.

*O. Höffe*

**episkepsis / Untersuchung** (ἐπίσκεψις; lat. *consideratio*; Verb: *episkeptesthai* / untersuchen; lat. *considerare*) ist kein Terminus technicus aus der Erkenntnislehre des Ar., wird daher von ihm nicht definiert. Ar. verwendet *e.* häufig, um auf eine U. hinzuweisen, die entweder abgeschlossen oder im Gang ist oder später erfolgen soll, und zwar in allen Gebieten: Logik (An. pr. I 29, 45b19: U. durch einen Syllogismus [→ *syllogismos*], der von einer Voraussetzung ausgeht), Physik (Phys. II 4, 195b36), Psychologie (An. I 2, 403b20: »Diejenigen, die die Seele untersuchen, müssen Schwierigkeiten aufwerfen und lösen«), Metaphysik (Met. I 3, 983b2: »Wir wollen diejenigen hinzuziehen, die vor uns zur U. des Seienden kamen und über die Wahrheit philosophierten«), Ethik (EN V 12, 1152b4). Eine solche *e.* steht häufig im Zusammenhang mit einer bestimmten Schwierigkeit (→ *aporia*) und deren Lösung (EN I 4, 1096a11) oder bezieht sich allgemein auf die U. eines ganzen Gebiets (Met. IV 3, 1005b7; vgl. → *theôria*). Oft hat der Ausdruck *e.* die Konnotation, daß man sich etwas näher anschaut: *De partibus animalium* (II 1, 646a11) enthält z. B. eine U. der Ursachen der Teile der Tiere, während in der *Historia animalium* lediglich festgestellt wird, welche Teile es gibt; *e.* bezieht sich auch auf die Beobachtung von Tatsachen (An. post. I 13, 79a6). In den Handschriften wird *e.* manchmal mit *epiblepsis*, »Hinsehen«, verwechselt (z. B. An. pr. I 29, 45a26), ein Wort, das gelegentlich im selben Kontext und in bezug auf denselben Vorgang verwendet wird (z. B. An. pr. I 28, 44b38–40).

*Lit.:* W. KULLMANN, Wissenschaft und Methode, Berlin 1984, 84.

*R. A. H. King*

**epistêmê / Wissen** (ἐπιστήμη; lat. *cognitio*, *scientia*) ist einerseits ein bestimmter mentaler Zustand (potentiell als dispositionelle epistemische Fähigkeit, aktual als ausgeübte epistemische Fähigkeit), andererseits der Gegenstand oder Inhalt epistemischer Zustände, der Wissensgehalt (potentiell als undifferenziert gegebener Inhalt, aktual als differenziert gegebener Inhalt; Top. V 2, 130a20; Met. V 7, 1017b3; XIII 10,

1087a15). Erkenntnistheoretische Priorität hat jedoch W. als Gehalt: ob eine Person im Zustand des W.s ist, hängt davon ab, ob ihr ein Wissensgehalt in bestimmter Form präsent ist (An. post. I 2, 71b9–11).

Die prominenteste Form des W.s ist das W. von einer Sache im Sinne der Kenntnis der Ursachen dieser Sache (An. post. I 2, 71b9–33; Met. I 1, 981a23–b13; VI 1, 1025b1–7). Allerdings ist es ein Zeichen wissenschaftstheoretischer Bildung, von jeder Form des W.s nur so viel Präzision zu erwarten, wie es der Sache angemessen ist (EN I 1, 1094b12–22; Met. II 3, 995a12 ff.). Die allgemeinsten Formen des W.s sind das betrachtende (»theoretische«), handelnde (»praktische«) und hervorbringende (»produktive«) W., die zunächst über ihre unterschiedlichen Ziele differenziert werden: wissenschaftliche Einsicht in die Strukturen des Kosmos, Einübung in ethisch angemessenes Verhalten, Produktion nützlicher und schöner Dinge (Met. VI 1, 1025b18–1026a28; vgl. Top. VI 6, 145a15). Wichtige Arten des theoretischen W.s sind Physik, Mathematik und Erste Philosophie (Met. VI 1, 1026a7–33); Ethik und Politik sind Arten des praktischen W.s, ebenso wie Strategik, Ökonomie und Rhetorik (EN I 1, 1094a26–b13), während Poetik, Medizin und Handwerke wie Sattlerei oder Schiffsbauerei Arten des produktiven W.s sind (1094a7–9; Met. IX 2, 1046b1–3). Alle Formen des W.s sind durch Lehrbarkeit ausgezeichnet (Met. I 1, 981b7–9).

Das theoretische W. hat im Idealfall die Form des demonstrativen W.s und kommt durch Konstruktion von Analysen (→ *analysis*) und Demonstrationen (→ *apodeixis*) zustande (An. post. I 2, 71b16–19; II 2, 90a6–11; II 3, 90a35 f.). Demonstratives W. kann unterschiedlich umfangreich und tief sein, je nachdem, ob es auf einfachsten einschrittigen Demonstrationen, auf gestaffelten mehrschrittigen Demonstrationen oder auf ganzen Netzen von Demonstrationen beruht, die bis zu den Prinzipien führen. Im umfassendsten Sinne ist das demonstrative W. wissenschaftliches W.: die Kenntnis einer demonstrativ geordneten Theorie oder sogar einer ganzen wissenschaftlichen Disziplin.

Das demonstrative W. (als W. des Warum, des *dihoti*; vgl. → *hoti*) beruht jedoch auf nicht-demonstrierbaren Formen von Kenntnissen (*gnoseis*) und W. (An. post. I 3; II 19; Met. I 1 f.). Die wichtigsten Formen dieser Kenntnisse sind Wahrnehmung und Erinnerung, die ihrerseits die entscheidenden Grundlagen für das nicht-demonstrierbare W. aller möglichen allgemeinen Fakten (für das W. des Daß, des → *hoti*) bilden (An. post. II 19; I 10; I 13; II 1 f.; II 13). Für die Etablierung des W.s von allgemeinen Fakten gibt es verschiedene Methoden – vor allem den Rückgriff auf Wahrnehmung, Erinnerung, verbreitete Überzeugungen, einfache Induktion, perfekte Induktion, Begriffsteilung und Deduktion. Verbreitete Überzeugungen sind dabei eine Art von Definitionen (nämlich im Sinne von demonstrativen Konklusionen). Es ist diese (schwache) Art von Definitionen, von denen die Wissenschaft ausgeht (An. post. II 10).

Der Übergang vom Faktenwissen zum demonstrativen W. im eigentlichen und umfassenden Sinne erfordert mehrere Schritte: die syllogistische Ordnung der Sätze über Fakten durch Analyse und die Ermittlung der unvermittelten syllogistischen Prämissen; die philosophische Begründung der Axiome (im wesentlichen der für alle Wissenschaften geltenden logischen Prinzipien) sowie der Hypothesen (der Existenzsätze über die fundamentalen Gegenstände der spezifischen Wissenschaften) und die Selektion von erklärungskräftigen Demonstrationen unter allen durch Analyse etablierten Deduktionen. Die obersten unvermittelten und nicht weiter demonstrierbaren Prämissen, die nach diesen Schritten an der Spitze der Demonstrationsketten erscheinen, sind dann – neben Axiomen und Hypothesen – die dritte Art von Prinzipien des W.s des Warum: sie heißen Definitionen, wenn sie syllogistisch konvertierbar (vgl. → *antistrephein*) sind. Diese Definitionen vermitteln W. davon, was eine Sache wirklich ist (das »Wesen« einer Sache). Insofern sind das W. des Warum im umfassenden Sinne und das W. vom Wesen einer Sache eng verknüpft. Definitionen in diesem starken Sinne sind jene Arten von Definitionen, in denen die Etablierung von demonstrativem W. resultiert.

Die Etablierung und Struktur des demonstrativen W.s ist also nach Ar. methodologisch äußerst komplex; einschrittige Demonstrationen als Paradigma dieser Wissensform anzusehen, wäre eine inakzeptable Simplifizierung. Auf der Ebene der Darstellung wird das etablierte demonstrative W. in axiomatischer Form als *top-down*-Prozedur von den Prinzipien zu den Theoremen präsentiert, insofern die Prinzipien der Sache nach (von Natur aus) einsichtiger sind als die Theoreme (An. post. I 2, 71b32–72a8; Met. I 9, 992b30–993a1). Und im Idealfall des perfekten demonstrativen W.s sind W. und Einsicht in die höchsten demonstrativen Prinzipien immer wahr (An. post. II 19, 100b5–8). Auf der Ebene der Forschung wird das demonstrative W. methodisch jedoch als *bottom-up*-Prozedur von der methodischen Sicherung und deduktiven Ordnung des Faktenwissens bis hin zur Fixierung der obersten erklärungskräftigen Prinzipien (insbesondere von Definitionen im schwachen Sinne zu Definitionen im starken Sinne) etabliert. Auf diesem Weg gibt es die verschiedensten Falsifikationsmöglichkeiten, insbesondere die induktive Falsifizierbarkeit von Allsätzen und die empirische Falsifizierbarkeit der Unvermitteltheit von Prämissen (im Falle von Analysen und Demonstrationen), aber auch andere Fehlerquellen wie z. B. die deduktive Interpretation von Begriffsteilungen (An. post. II 5) oder die Verwechslung von Demonstration und Deduktion aus Symptomen (An. post. I 13). Aus dieser Perspektive bleibt empirische Forschung immer fallibel, und daß W. und Einsicht immer wahr sind, heißt nur, daß immer, wenn eine Person weiß (die Einsicht hat), daß p, unmittelbar folgt, daß »p« wahr ist; aber ob die Person W. oder Einsicht hat, ist oft schwer zu entscheiden (An. post. I 9, 76a26–28, vgl. Met. II 1, 993a30–b11). Das demonstrative W., und allgemeiner das W. überhaupt, hat also für Ar. auf der Darstellungsebene einen pädagogischen Aspekt, aus der Perspektive des Wissensideals einen axiomatisch-fundamentalistischen Aspekt und auf der Ebene der Forschung und menschlichen Erkenntnissituation einen falliblen Aspekt.

W. im stärksten Sinne ist W. vom Allgemeinen und vom Notwendigen – von dem, was einer Sache an sich zukommt

(An. post. I 8, 75b24; Met. I 6, 987a34; XIII 4, 1078b15; An. post. I 4, I 6). Aber insofern etwas mehr oder weniger allgemein sein kann und es Demonstrationen auch vom weniger Allgemeinen und sogar vom Kontingenten gibt, ist in einem schwächeren Sinne auch von diesen Gegenständen W. möglich. Das Notwendige, das einer Sache an sich zukommt, ist gerade das Definiens oder ein Teil des Definiens relativ auf das Definiendum. Das W., das sich auf das Notwendige und an sich Zukommende richtet, ist also das demonstrative W., das die definitorischen Prinzipien einer Sache erfaßt. Definiens und Definiendum sind insofern notwendig verbunden, als sie (partiell) identisch sind. Wenn vorgeschlagene Prinzipien überhaupt wahr und Prinzipien sind, dann sind sie notwendigerweise wahr. Aber daraus folgt nicht, daß sie unerschütterlich wahr sind; denn ob sie überhaupt wahr und unvermittelt sind, ist im Prinzip nie endgültig sicher. Im übrigen erfüllt praktische Forschung selten in vollem Sinne methodologische Ideale. In seinen eigenen naturwissenschaftlichen Schriften (d. h. vor allem in den biologischen Werken) versucht Ar. methodologisch über weite Strecken durchaus so vorzugehen, wie es seinem Begriff des betrachtenden W.s entspricht. Die Unterscheidung in Faktensammlungen (wie *Historia animalium*) und ätiologische Schriften (wie *De partibus animalium*) entspricht der Differenz zwischen dem W. des Daß und des Warum, die zum Teil auch innerhalb einzelner Werke sichtbar wird (z. B. in Cael. I–II), und die Erklärungen, die Ar. anbietet, sind zwar meist weder voll formalisiert noch voll axiomatisiert, aber dennoch überwiegend als Demonstrationen im Sinne der *Analytica posteriora* rekonstruierbar. Der Aristotelische Begriff des demonstrativen theoretischen W.s ist also keineswegs forschungspraktisch leer und ist bis heute als Idee der deduktiv-nomologischen (d. h. logisch gültigen und auf Ursachen verweisenden) Erklärung einflußreich.

Bestimmte Formen des W.s (auch des theoretischen und demonstrativen W.s) werden identifiziert durch ihre spezifischen Gegenstandsbereiche, d. h. durch ihre spezifische Gattung (An. post. I 28). Demonstrationen können Gattungen nicht

wechseln (Hauptthese von An. post. I 7; vgl. Met. IV 2, 1003b19–21; EN I 4, 1096a29–31), denn Gattungen sind vollständig voneinander separiert (An. post. I 23, 84b14–18; Cael. III 7, 306a6 ff.; Gen. an. II 8, 748a7 ff., Met. X 4, 1055a6 f.). In diesem Sinne sind einzelne Arten von W. und Wissenschaften epistemologisch und demonstrativ geschlossen. Diese These impliziert einen konsequenten epistemologischen Pluralismus. Entsprechend werden die drei großen Arten des theoretischen W.s durch Verweis auf ihre spezifischen Gegenstandsbereiche unterschieden (Met. VI 1): bewegtes und abtrennbares Seiendes (Physik), unbewegtes und nicht abtrennbares Seiendes (Mathematik) sowie unbewegtes und abtrennbares Seiendes (Theologie). Diese Unterscheidung wird ihrerseits durch Abstraktion (→ *aphairesis*) gewonnen: wir können gegebenenfalls das Seiende »als« Menge bewegter Dinge oder »als« stereometrische Körper betrachten – oder schließlich »als« Seiendes. Im engeren Sinn kann z. B. der Mensch »als« männlich oder weiblich betrachtet werden, und allgemein trifft vieles an sich auf Dinge zu, insofern sie zu einer bestimmten Sorte von Dingen gehören (Met. XIII 3). Spezifischere Abstraktionen am Seienden etablieren also auch spezifischere Formen von W. oder Wissenschaften (z. B. biologische Theorien über die Erzeugung der Tiere).

Das praktische W. als spezifische Wissensform ist auf die Einübung in ethisch angemessenes Verhalten und in diesem Kontext auf die Antwort auf die Frage nach dem besten oder glücklichen Leben ausgerichtet. Das Handlungswissen (→ *phronêsis*) ist nicht auf das Allgemeine und Ewige gerichtet wie das theoretische W., sondern stets auf das, was auch anders sein kann (das Kontingente); es arbeitet mit Prämissen und Konklusionen, die entweder Kontingentes beschreiben oder angeben, was meist der Fall ist. Es ist nicht auf einen Zweck außerhalb des Handelns gerichtet wie das produktive W., sondern auf ein Handeln, das Zweck in sich selbst ist; es enthält ein Abwägen und eine Verknüpfung von Streben und Denken, insofern es das wirklich gute Leben korrekt erkennen und ernsthaft anstreben, einzelne Handlungen abwägend auf den

Gesamtplan des guten Lebens abstimmen und auf diese Weise zum Handeln als Konstituens des Glücks führen soll (EN VI 1, 1139a20–b5; VI 5, 1140a24–b8). Aus formal-epistemologischer Perspektive weist das praktische W. jedoch manche Gemeinsamkeit mit dem demonstrativen theoretischen W. auf. Handlungen von Menschen können im technischen Sinne demonstriert werden (über Zweck- oder Bewegungsursachen; Beispiele in An. post. II 11); Mittel-Zweck-Relationen können analysiert werden; und das dialektische Durcharbeiten der Probleme als Forschungsmethode der Ethik (und nicht nur der Ethik) etabliert zwar keine Ketten von Demonstrationen, geht aber von verbreiteten Meinungen als anfänglichen Definitionen aus (denn was alle oder die meisten Menschen meinen, muß in gewisser Hinsicht wahr sein) und führt über die Heranziehung weiterer Fakten und die Beseitigung von Widersprüchen zu schärferen, begründeten Definitionen, von denen her sich dann sagen läßt, inwiefern die anfänglichen Definitionen korrekt und inwiefern sie inkorrekt waren (EN VII 1, 1145b6 f.; Phys. IV 4, 211a7–11).

Das produktive W. wird methodologisch nicht näher gekennzeichnet, außer daß es, wie das praktische und anders als das theoretische W., mit dem Kontingenten zu tun hat und daß es, anders als das praktische W., das technische Vermögen (nicht den Willen) zur Quelle hat und auf ein Ziel außerhalb des Produzierens (nicht auf das Handeln selbst) gerichtet ist. Zumindest zum Teil ist das produktive W. aufgrund von Erfahrung ohne Ursachenkenntnis möglich (Met. I 1, 981a28–b5).

Die Argumentationstheorie, die Ar. selbst ausgearbeitet hat (Topik, Syllogistik, Apodeiktik, d. h. dialektische, logische und wissenschaftstheoretische Argumentationen), hat in seiner Klassifikation der Wissensformen keinen Platz. Sie ist für ihn vielmehr eine Sache der Bildung, die eine Voraussetzung für die Etablierung aller Formen von Wissen ist und die die unterschiedlichen methodologischen Anforderungen dieser Wissensformen klären soll (Part. an. I 1, 639a4; Met. IV 3, 1005b3; IV 4, 1006a6; EN I 2, 1094b23; vgl. allerdings Rhet. I 4, 1359b10). Die Kenntnis der Argumentationstheorie ist in

dem Sinne kein W., als sie an keiner Stelle explanatorische, auf Ursachen verweisende Deduktionen präsentiert. Aber die Argumentationstheorie teilt mit dem demonstrativen W. in methodologischer Hinsicht das analytische Verfahren – nur daß sie bei der Analyse stehenbleibt: sie ist deshalb Analytik und nichts als Analytik (Top. VIII 11, 162a11; Met. VII 12, 1037b9; EN VI 3, 1139b27; Rhet. I 2, 1356b9). Die Prinzipien einer Sache sind deren einfachste Bestandteile (Met. VI 1, 1025b7); insofern ist die Kenntnis der einfachsten Bestandteile einer Sache ein wesentlicher Aspekt des W.s dieser Sache, und die Analytik ist eine Methode, die zu genau dieser Kenntnis beiträgt.

*Lit.:* Aristotle on Logic, Language, and Science, hg. von N. AVGELIS/F. PEONIDIS, Thessaloniki 1998. – Articles on Aristotle, I – Science, hg. von J. BARNES/M. SCHOFIELD/R. SORABJI, London 1975. – E. BERTI, Aristotle on Science. The Posterior Analytics, Padua 1981. – DERS., Phrónesis et science politique, in: Aristote politique, hg. von A. TORDESILLAS, Paris 1993, 435–459. – J. COOPER, Reason and Human Good in Aristotle, Cambridge (Mass.) 1975. – W. DETEL, Aristoteles. Analytica posteriora, übers. und erl., Berlin 1993. – Th. EBERT, Phronesis, in: Aristoteles. Die Nikomachische Ethik, hg. von O. HÖFFE, Berlin 1995, 165–185. – A. GOTTHELF/J. G. LENNOX, Philosophical Issues in Aristotle's Biology, Cambridge 1987. – W. KULLMANN, Wissenschaft und Methode. Interpretationen zur aristotelischen Theorie der Naturwissenschaften, Berlin 1974. – DERS., Aristoteles und die moderne Wissenschaft, Stuttgart 1998. – Aristotelische Biologie. Intentionen, Methoden, Ergebnisse, hg. von W. KULLMANN/S. FÖLLINGER, Stuttgart 1997. – J. LEAR, Aristotle. The Desire to Understand, New York 1988. – R. MCKIRAHAN, Principles and Proofs. Aristotle's Theory of Demonstrative Science, Princeton 1992.

*W. Detel*

**epithymia / Begierde** (ἐπιθυμία; lat. *concupiscentia*; dazu: *epithymêtikon* / das begehrende Seelenvermögen) fällt unter den Begriff des Strebens (→ *orexis*). Ihre elementarste Form findet sich bei den Tieren, die als einzigen Sinn die lebensnotwendige Tastwahrnehmung haben (An. II 2, 413b22–414a3). Der Tastsinn nimmt die Nahrung wahr: das Zuträgliche wird als angenehm und das Abträgliche als unangenehm empfunden; die B. ist das Streben, das sich notwendig auf das Ange-

nehme richtet; Hunger und Durst sind Formen der B. (An. II 3, 414b3–12; III 11, 434a3; Top. VI 3, 140b27 f.). Die B. hat kein Verhältnis zur Zeit; sie richtet sich auf das Jetzt (An. III 10, 433b8).

Von der B. des Tieres ist die des Menschen unterschieden durch ihr Verhältnis zur Vernunft (→ *logos*). Nicht nur die Wahrnehmung (→ *aisthêsis*), sondern auch das Urteil kann eine Sache als angenehm vorstellen (EN VII 7, 1149a35; Rhet. I 11, 1370a18–27). B. und Vernunft können einander entgegengesetzt sein (An. III 10, 433b6); die B. kann, wie in der Unbeherrschtheit (→ *akrasia*), den Menschen gegen sein Vernunfturteil zu einer Handlung bestimmen (An. III 10, 433a25 f.), wobei die Unbeherrschtheit in der B. schimpflicher ist als die im Zorn (EN VII 7). Das begehrende Seelenvermögen hat insofern an der Vernunft teil, als es auf sie hören kann; beim Beherrschten ist das ein widerwilliges Gehorchen, beim Besonnenen (vgl. → *sôphrosynê*) dagegen eine völlige Übereinstimmung (EN I 13, 1102b25–33), die nur durch Gewöhnung (EN II 1, 1103b18) und Zucht (III 12, 1119b3–7) erworben werden kann.

Die B.n werden unterschieden erstens ihrer Gattung (→ *genos*) nach in menschliche, natürliche oder gute, die sich auf von Natur aus wählenswerte Güter richten, und deren Gegenteil, z. B. tierische und solche B.n, die auf Krankheiten beruhen (EN VII 6, 1148a22–b4; VII 7, 1149b27–30), zweitens in allgemeine oder natürliche und individuelle oder künstliche (EN III 13, 1118b8–13; b18 f.).

*F. Ricken*

**ergon / Werk, Leistung** (ἔργον; lat. *opus*, *operatio*) ist bei Ar. ein Schlüsselbegriff zur Naturphilosophie und teleologischen Ethikbegründung. *e.* wird zunächst »in zweifacher Weise ausgesagt«. Es kann erstens ein Werk bezeichnen, d. h. ein dauerhaft erwirktes Produkt, wie ein Haus oder die Gesundheit. Dieses hat »über den Vollzug hinaus« Bestand, weil es aus dem Herstellungsprozeß, z. B. der Bautätigkeit oder der Heilkur resultiert. *e.* kann zweitens eine Leistung oder »Arbeit« be-

zeichnen, d. h. ein Wirken, das im Vollzug verbleibt, ohne sich in einem abgelösten Produkt zu realisieren, z. B. das Sehen als Leistung des Gesichtssinnes oder die Theorie als Leistung der erworbenen Wissenschaft (EE II 1, 1219a13–17). Während die erwirkten Werke in ihrer Spannbreite nicht signifikant für das Aristotelische Denken sind, hängen am final gedeuteten Begriff der wirkimmanenten Leistung die Prinzipien seiner Tugendethik.

Die Naturphilosophie geht von dem Axiom aus, daß die Natur nichts umsonst, sondern alles um eines Zweckes willen hervorbringt. Nun unterscheidet sich aber jedes Ding aufgrund seiner Natur »nach seiner Leistung und nach seinem Vermögen (→ *dynamis*)«, d. h. der Anlage und Fähigkeit für mögliche Leistungen (Pol. I 2, 1253a23). Da alle Lebewesen zweckmäßig in ihre Seinsregion eingefügt sind, sind auch alle ihre spezifischen Tätigkeiten und Leistungen um eines Zwekkes willen da: »Alles, was eine Leistung hat, ist um dieser Leistung willen da«, sogar der Gott mit seinem »ewigen Leben« (Cael. II 3, 286a8 f.). Unter diesem Aspekt gewinnen die artspezifischen Leistungen den Charakter von vorgesehenen »Aufgaben« oder sogar von »Funktionen«. Näherhin »schuf die Natur die Organe für die Aufgaben«, z. B. die langen Stelzen bestimmter Vogelarten um der Nahrungsaufnahme in den Sümpfen willen, und »nicht umgekehrt die Aufgaben für die Organe« (Part. an. IV 12, 694b13 f.). Ferner ergibt sich, daß im ganzen »der Körper um der Seele willen da ist«, die einzelnen »Teile« des Körpers aber »um der Aufgaben willen, zu denen ein jedes« von Natur aus »geeignet« ist (Part. an. I 5, 645b19 f.). So stehen z. B. die Funktionen bei den Pflanzen im Dienste der den Pflanzen eigentümlichen Seele, deren »Aufgaben Zeugung und Nahrungsvollzug« sind (An. II 4, 415a26; Part. an. II 7, 652b11 f.; Gen. an. II 3, 736b11 f.).

Diese Teleologie naturgegebener artspezifischer Aufgaben wendet Ar. nun, zunächst nur hypothetisch, auf die Frage nach dem höchsten Gut des Menschen an: Wie für jedes, das eine Leistung und Praxis zeigt, etwa für den Flötenspieler oder den Bildhauer, in dieser Leistung das Wertvolle und der Vollkom-

menheitsgrad liegt, »so scheint es auch beim Menschen zu sein, wenn ihm eine bestimmte Leistung zukommt«. Daß der Mensch eine solche spezifisch menschliche, »eigentümliche Leistung« (*idion e.*) habe, sucht Ar. durch das Analogieprinzip plausibel zu machen. Es wäre ungereimt, wenn zwar Schuster und Zimmermann ihre Leistungen, wenn zwar Auge, Hand und Fuß ihre Funktionen hätten, der Mensch als ganzer aber jenseits aller solcher Teilfunktionen keine besondere Tätigkeitsrichtung hätte, sondern zur Trägheit bestimmt wäre. Worin diese »Leistung des Menschen« (*e. anthrôpou*) bestehen muß, ergibt sich im Ausschließungsverfahren nach der Stufenleiter der Natur. Das Leben der Ernährung und des Wachstums kann es nicht sein, weil dies auch den Pflanzen zu eigen ist. Auch das Leben der sinnlichen Wahrnehmung scheidet aus, weil der Mensch es mit Ochsen und Pferden teilt. So bleibt als spezifisch menschliche Aufgabe nur das »Leben« oder »Tätigsein der Seele« gemäß der höchsten Seelenstufe, der die »Sprache« und »Vernunft« (→ *logos*) innewohnt. Weil Tugend (→ *aretê*) aber nichts anderes ist als die optimale Verfassung der Leistungsfähigkeit, so folgt aus alledem, daß das höchstmögliche »menschliche Gut«, in dem die Erfüllung der menschlichen Natur und damit ihres Glückes liegt, »das Tätigsein der Seele gemäß der Tugend« ist, die sich den differenzierten Naturanlagen des Menschen entsprechend in eine Reihe von Einzeltugenden gliedert (EN I 6, 1097b22–1098a9).

*Lit.:* G. BIEN, Menschliche Natur, spezifische Tätigkeit und Lust. Zur Aristotelischen Theorie des Glücks, in: HuB 3 (1980), 1–29.

*H. Busche*

**eristikos / eristisch** (ἐριστικός; lat. *litigiosus*; Subst.: *eristikê* / Streitgespräch) nennt man eine der vier Arten von Argumentation (→ *logos*), die im Rahmen einer Disputation (*dialegesthai*) verwendet werden (Soph. el. 2, 165a38 f.). Eine Argumentation ist dann *e.*, wenn man entweder aus nur scheinbar akzeptierten Aussagen (vgl. → *endoxon*) Schlüsse zieht (Top. I 1, 100b23–25) oder wenn es sich bei einem entsprechenden Schluß gar nicht um eine wirkliche, sondern nur um eine

scheinbare Deduktion (→ *syllogismos*) handelt (Soph. el. 2, 165b7 f.; vgl. Rhet. II 24, 1402a3–5 und Top. VIII 12, 162b3–5). Dabei kann die Konklusion sogar wahr sein; solange sie mit Absicht aus Prämissen gezogen wird, aus denen sie eigentlich nicht folgt, gilt die entsprechende Deduktion als *e.* (Soph. el. 11, 171b10 f.). Zu untersuchen, welche Arten von eristischen (oder »agonistischen«: b11) Argumenten es gibt und warum sie funktionieren, ist die Aufgabe der *Sophistischen Widerlegungen*, mit denen das »Organon«, die Sammlung der logischen Schriften des Ar., abgeschlossen wird (Soph. el. 2, 165b10f.). (In der *Topik* werden zuvor die dialektischen und peirastischen Argumentationen analysiert, während davor wiederum die *Zweiten Analytiken* die beweisenden Argumentationen untersuchen: Soph. el. 2, 165b8–10.) Zur begrifflichen Abgrenzung verweist Ar. schließlich nicht nur auf die Formen der Argumentation, sondern auch auf die Motive oder Intentionen, von solchen Argumenten Gebrauch zu machen. Als *e.* bezeichnet Ar. deshalb Personen, die in einer Disputation um jeden Preis siegen wollen und zu diesem Zweck auch mit ungerechten Mitteln kämpfen, also bewußt Scheinargumente einsetzen o. ä. (Soph. el. 11, 171b22–25). Mit diesem Hinweis auf die Absicht (*hou heneka*) kann Ar. die Eristik z. B. von der Sophistik (→ *sophistikê*) unterscheiden, die sich derselben Argumente bedient, aber ein anderes Ziel verfolgt (b30 f.), nämlich Ansehen und finanziellen Gewinn (b27). Die Attraktivität von eristischen Gesprächen erklärt Ar. dadurch, daß das Siegen und das damit einhergehende Gefühl der Überlegenheit angenehm ist (Rhet. I 11, 1370b32–1371a2).

*R. Geiger*

**erôtêma / Frage** (ἐρώτημα; lat. *interrogatio*). Für die Aristotelische Philosophie hat der systematische und methodische Gebrauch von Fr.n eine außerordentlich große Bedeutung. (1) Die Kategorien (→ *katêgoria*) z. B., auf die man sich in der Tradition mit Begriffen wie »Quantität« oder »Qualität« bezogen hat, werden bei Ar. durch eine Reihe von Frageausdrükken bezeichnet (z. B. »Wieviel?«, »Wiebeschaffen?«, »Wann?«,

»Wo?«). (2) Einen besonderen Stellenwert hat die Fr. im Rahmen seiner Theorie der Dialektik (→ *dialektikê*), die er selber als »Fragekunst« bezeichnet (*erôtêtikê*: Soph. el. 11, 172a17 f.). Ar. bezieht die Dialektik auf die Grundsituation eines dialektischen Gesprächs zwischen einem Fragenden und einem Antwortenden, in dem der Fragende versuchen muß, die Position des Antwortenden anzufechten (→ *anaskeuazein*). Wegen der argumentativen Bedeutung, die der Fr. hier zukommt, wird das Stellen von Fr.n bestimmten Regeln unterworfen. Eine im strengen Sinne dialektische Fr. z. B. soll so gestellt sein, daß man auf sie einfach mit »ja« oder »nein« antworten kann (Top. VIII 2, 158a15–17). Die Fähigkeit, auf diese Weise kunstgerecht Fr.n zu stellen, geht Ar. zufolge jedoch immer weiter verloren, und die Antwortenden werden genötigt, ihre Antworten mit Zusätzen und Differenzierungen zu versehen, die zu formulieren eigentlich Aufgabe des Fragenden ist (Soph. el. 17, 175b10–14). In den *Sophistischen Widerlegungen* analysiert Ar. eine Reihe von Fehlschlüssen, die dadurch zustande kommen, daß man leichtfertig Antworten auf Fr.n gibt, die dialektisch nicht korrekt sind. Ein Fehlschluß beruht z. B. darauf, »daß man aus zwei Fr.n eine macht« und »man nicht merkt, daß mehrere Fragen vorliegen, und wie auf eine Frage eine Antwort gibt« (5, 167b38–168a1; 6, 169a6–8).

(3) Das Verhör oder die Befragung (*erôtêsis*) schließlich wird von Ar. in der *Rhetorik* als Teil einer Rede erörtert (III 18).

*R. Geiger*

**ethos / Gewohnheit** (ἔθος; lat. *mos*) ist eine Weise, ein Vermögen (→ *dynamis*) zu erwerben. Vermögen sind entweder von Natur (*physei*; vgl. → *physis*) oder erworben, wobei wiederum zwischen Lernen und G. zu unterscheiden ist (Met. IX 5, 1047b31–35; EN II 1, 1103a14–19; EE I 1, 1214a15–21): »Handlungen aufgrund von G. sind solche, die sie tun, weil sie sie schon oft getan haben« (Rhet. I 10, 1369b6 f.). Durch G. geprägt werden zu können ist ein Wesenszug, der den Menschen von dem, was »von Natur aus ist«, unterscheidet: »der Stein, der von Natur fällt, wird sich niemals gewöhnen, nach

oben zu steigen, selbst wenn man ihn daran gewöhnen wollte, indem man ihn unzählige Male in die Höhe wirft; ebenso geht auch nicht das Feuer nach unten, und auch sonst läßt sich kein Wesen anders gewöhnen, als es von Natur ist« (EN II 1, 1103a19–23). Die anderen Lebewesen (→ *zôon*) leben »vorzugsweise nur nach der Natur und nur einige in einigen wenigen Stücken auch nach der G.« (Pol. VII 13, 1332b3 f.). Der Mensch kann durch G. vollendet oder verdorben werden; Tugend (→ *aretê*), Laster (→ *kakia*) und Unbeherrschtheit (→ *akrasia*) beruhen auf G. (EN II 1, 1103a25 f.; III 15, 1119a25; VII 11, 1152a29); die Qualität (vgl. → *poion*) der G. ergibt sich aus der Qualität der wiederholten Handlungen (EN II 1, 1103b16; EE I 1, 1214a21). Der Einfluß der G. beruht darauf, daß sie unsere Lust- (→ *hêdonê*) und Unlustempfindungen (EN X 10, 1179b24–26; VII 6, 1148b17; b27; b30; b34; Rhet. I 10, 1369b17 f.; I 11, 1370a13 f.) und unsere affektiven Reaktionen (EN II 1, 1103b16 f.; II 2, 1104b1 f.) bestimmt; wenn die Vernunft (→ *logos*) zur Überzeugung kommt, daß es anders besser ist, kann der Mensch jedoch auch gegen die G. handeln (Pol. VII 13, 1332b6–8). Die richtige G. ist Voraussetzung, um Ausführungen über Ethik verstehen zu können, und Voraussetzung für die Erkenntnis der sittlichen Prinzipien (EN I 2, 1095b4; I 7, 1098b4; VII 9, 1151a19; X 10, 1179b24 f.); auch sonst beeinflußt die G. das Verständnis (Met. II 3, 994b32–995a3). Bei der Erziehung (→ *paideia*) müssen Vernunft und G. in vollkommensten Einklang miteinander gebracht werden (Pol. VII 15, 1334b8–12).

Es ist Aufgabe der Gesetzgebung, die Bürger durch G. gut zu machen, wobei Zwang und Strafe unverzichtbar sind (EN II 1, 1103b3 f.; X 10, 1180a1–5); dennoch hat »das Gesetz (→ *nomos*) keine andere Macht, sich Gehorsam zu verschaffen, als die G.« (Pol. II 8, 1269a20 f.). Die auf der G. beruhenden Gesetze haben mehr Gewicht und regeln gewichtigere Dinge als die geschriebenen (Pol. III 16, 1287b5 f.). Zwischen Gesetz und G. kann eine Diskrepanz auftreten: Eine dem Gesetz nach nicht demokratische → *polis* kann »infolge der G. und der Erziehung demokratisch verwaltet werden« (Pol. IV 5, 1292b13–21).

*Lit.:* N. SHERMAN, The Fabric of Character. Aristotle's Theory of Virtue, Oxford 1989, Kap. 5.

*F. Ricken*

**êthos / Charakter, Sitte** (ἦθος; lat. *mos*; Adj.: *êthikos* / ethisch; lat. *moralis*) ist die Qualität (vgl. → *poion*) eines Lebewesens (*zôon*), die dessen Handlungen (→ *praxis*) bestimmt (Poet. 6, 1450a5 f.). Auch die Tiere handeln und haben folglich den Menschen vergleichbare Ch.e; sie sind gutmütig, aggressiv, unfähig zu lernen, klug, feige, heimtückisch, edel usw. (Hist. an. I 1, 488b12–28; VIII 1, 588a16–b3). Der Unterschied des Ch.s hat auch physiologische Ursachen, z. B. die Beschaffenheit des Herzens oder die Menge des Blutes (Part. an. III 4, 667a11–22; IV 11, 692a20–24).

Auch die Menschen unterscheiden sich durch ihren naturgegebenen Ch. (Pol. III 14, 1285a19–22; VIII 4, 1338b17–19); außerdem ist ihr Ch. abhängig vom Lebensalter und äußeren Umständen wie sozialer Abstammung, Vermögen und Macht (Rhet. II 12–17). Von diesem weiteren Begriff ist der Ch. als ethische Haltung (→ *hexis*: EN VI 2, 1139a33–35) zu unterscheiden: die »Qualität« des nichtvernünftigen (oder »ethischen« [EN VI 13, 1144b15]) Seelenvermögens, das der Vernunft (→ *logos*) folgen kann (EE II 2, 1220b5 f.; vgl. EN I 13, 1102b28–1103a10). Er wächst, wie der Name anzeigt, durch die Gewohnheit (→ *ethos*: EE II 2, 1220a39–b1; EN II 1, 1103a17 f.). Ch. und Verstand (→ *dianoia*) sind Ursachen der Entscheidung (→ *prohairesis*) und Handlung (EN VI 2, 1139a33–35; Poet. 6, 1450a1 f.), wobei die Entscheidung noch mehr als die Handlung ein Urteil über den Ch. erlaubt (EN III 4, 1111b5 f.); ist die Entscheidung edel, dann auch der Ch. (Poet. 15, 1454a7–19); »Ch. ist, was die Entscheidung zeigt, was nämlich einer in einer unklaren Situation wählt oder meidet« (Poet. 6, 1450b8 f.). Als Qualität des nichtvernünftigen Seelenvermögens bestimmt der Ch., woran ein Mensch Lust (→ *hêdonê*) und Unlust empfindet; »notwendigerweise ist daher der Ch. dadurch schlecht oder gut, daß er bestimmte Lust- und Unlustformen verfolgt oder meidet« (EE II 4, 1221b32–34); folglich bezieht die Tugend des Ch.s (Rhet. III 12,

1414a21 f.) oder die ethische Tugend (→ *aretê*) sich auf Lust und Unlust (EE II 4; EN II 2, 1104b8 f.). Der Ch. ist die Qualität, welche dem Menschen im Unterschied zu seinen akzidentellen Eigenschaften »an sich« (→ *kath' hauto*) zukommt; anders als die Nutzen- und Lustfreundschaft gilt daher die Charakterfreundschaft dem anderen »an sich« (EN IX 1, 1164a12; VIII 4, 1156b8 f.). Jeder Verfassung (→ *politeia*) entspricht ein bestimmter Ch. der Bürger (→ *politês*), durch den sie erhalten wird und der Ziel der Erziehung (→ *paideia*) sein muß (Pol. VIII 1, 1337a8–18). Die »Untersuchung über die Sitten« oder den Ch. ist ein Teil der politischen Wissenschaft (Rhet. I 2, 1356a26 f.; I 4, 1359b10 f.; MM I 1, 1181a25 f.); Ar. zitiert seine ethischen Schriften als *ta êthika* (Pol. II 1, 1261a31; III 9, 1280a18; IV 11, 1295a36; VII 13, 1332a8).

Der in der Rede zum Ausdruck kommende Ch. des Redners ist eines der rhetorischen Überzeugungsmittel (→ *pistis*: Rhet. I 2, 1356a2–8). Rede und Dichtung sind ethisch, wenn sich in ihnen eine Entscheidung zeigt (Rhet. II 21, 1395b13 f.; III 16, 1417a16–19; Poet. 15, 1454a17–19). Gebraucht ein Redner »die Wörter, die zu einer bestimmten Haltung (→ *hexis*) gehören, dann gibt er den entsprechenden Ch. wieder; denn ein ungebildeter und ein gebildeter Mensch werden nicht dasselbe sagen und nicht in derselben Weise sprechen« (Rhet. III 7, 1408a30–32; vgl. III 16, 1417a22–24). Rhet. III kennt eine ethische Sprache (→ *lexis*: III 7, 1408a10 f.; 12, 1413b10), Beweisführung (7, 1408a25 f.), Erzählung (16, 1417a16), Argumentation (17, 1418a15 f.), die *Poetik* ethische Reden (*rhêseis*: 6, 1450a29); eine der vier Arten der Tragödie (→ *tragôdia*) ist die Charaktertragödie (18, 1456a1; 24, 1459b9). Die Musik hat Einfluß auf den Ch. (Pol. VIII 5, 1339a25; 1340a6; b11 f.); die verschiedenen Rhythmen haben selbst einen unterschiedlichen Ch. (1340b7–10). Sind Formen und Farben lediglich Anzeichen von Ch., so sind die Melodien deren Nachahmungen (1340a32–34; a39); es ist zwischen ethischen, praktischen und enthusiastischen Melodien zu unterscheiden; zur Erziehung sind die »am meisten ethischen« zu benutzen (VIII 7, 1341b33 f.; 1342a3). Die jungen Menschen sollen die Werke

eines ethischen Malers oder Bildhauers anschauen (VIII 5, 1340a38; vgl. Poet. 6, 1450a27–29). Die Flöte hat keine ethische, sondern eine orgiastische Wirkung (Pol. VIII 6, 1341a21 f.).

*Lit.:* M. W. BLUNDELL, *Êthos and Dianoia* Reconsidered, in: Essays on Aristotle's Poetics, hg. von A. O. RORTY, Princeton 1992, 155–175. – C. CHAMBERLAIN, Why Aristotle called Ethics Ethics, in: Hermes 112 (1984), 176–183. – G. HELD, Aristotle's Teleological Theory of Tragedy and Epic, Heidelberg 1995, Kap. 2. – S. S. MEYER, Character and Cause, Oxford/Cambridge (Mass.) 1993. – E. SCHÜTRUMPF, Die Bedeutung des Wortes êthos in der Poetik des Aristoteles, München 1970. – N. SHERMAN, The Fabric of Character. Aristotle's Theory of Virtue, Oxford 1989. – S. VERGNIÈRES, Physis, Êthos, Nomos, Paris 1995.

*F. Ricken*

**euboulia / Wohlberatenheit** (εὐβουλία; lat. *eubulia*). Im wörtlichen Sinn ist wohlberaten (*euboulos*), wer gut (*eu*) darin ist, die geeigneten Mittel für seine Ziele zu erwägen (→ *bouleuesthai*). Allerdings versteht Ar. *e.* nicht als eine rein instrumentelle Fähigkeit, die zu beliebigen Zwecken einsetzbar wäre (EN VI 10, 1142b17–20) – eine solche Fähigkeit würde er eher als *deinotês* bezeichnen (VI 13, 1144a23–26) –, sondern als eine lobenswerte Eigenschaft. Daher ist im emphatischen Sinn wohlberaten nur derjenige, der auch die richtigen Ziele verfolgt: »Es scheint aber wohlberaten zu sein, etwas Gutes zu sein. Denn nur die Richtigkeit der Erwägung, die auf Gutes zielt, ist W.« (VI 10, 1142b20–22).

W. ist ein wichtiges Merkmal des Klugen (*phronimos*; vgl. → *phronêsis*), da der Kluge die richtigen Ziele verfolgt und weiß, wie sie zu erreichen sind: »Denn dies nennen wir vor allem die Aufgabe des Klugen, richtig zu überlegen« (VI 8, 1141b9 f.). Dementsprechend wird die *e.* im Kontext der Untersuchungen zur *phronêsis* behandelt (EN VI 10).

*Ph. Brüllmann*

**eudaimonia / Glück, Glückseligkeit** (εὐδαιμονία; lat. *beatitudo*, *felicitas*; Adj.: *eudaimôn* / glücklich, glückselig) heißt wörtlich: von einem guten (*eu*) Geist (*daimon*) begünstigt oder be-

seelt sein. Nur die *Poetik* (21, 1450a17) nennt den Gegenbegriff, die *kakodaimonia*, das Unglück, Elend, wörtlich »von einem bösen Geist beseelt«.

(1) Als letztes Ziel persönlicher und politischer Praxis ist das Glück der Leitbegriff der Ethik des Ar., taucht in der *Politik* auf und spielt in der beratenden Rede der *Rhetorik* eine Rolle (I 5). Das Glück zeichnet das rundum gelungene Leben aus, meint weniger das subjektive Wohlbefinden als das objektive Wohlergehen und besteht wesentlich im Tätigsein. In der *Nikomachischen Ethik* ergeben sich Gewicht und Gehalt des Glücks aus dem handlungstheoretischen Grundbegriff, dem Streben (→ *orexis*) nach einem als gut (→ *agathon*) bewerteten Ziel (→ *telos*: I 1, 1094a2 ff.): Weil es verschiedene, hierarchisch angeordnete Ziele gibt, stellt sich die Frage nach einem Ziel, das wir um seiner selbst willen wählen und das verhindert, daß das Streben, weil ins Unendliche gehend, sinnlos wird. Das nur im Umriß (→ *typô*) zu bestimmende Ziel gehört zur Leitwissenschaft des Praktischen, der politischen Philosophie, ist zwar für den einzelnen und die → *polis* dasselbe (b7 f. ; vgl. Pol. VII 2; Rhet. I 5, 1360b4), für die Polis aber »schöner und göttlicher« (EN I 1, 1094b10).

(2) Im Unterschied zu den meisten anderen Grundbegriffen ist das Glück für Ar. kein mehrdeutiger Ausdruck. Während der Name für dieses oberste aller praktischen Güter unstrittig ist, auch die Gleichsetzung mit gutem Leben (→ *eu zên*) und Wohlergehen (*eu prattein*), ist die nähere Bestimmung umstritten; überdies wünscht man sich je nach Lebensumständen Verschiedenes: der Kranke Gesundheit und der Arme Reichtum (EN I 2, 1095a18 ff.). Rhet. I 5 (1360b14–17) führt verschiedene Bestimmungen an, die sich aber nicht ausschließen müssen: das Wohlergehen (*eupraxia*) mit Tugend, die Selbstgenügsamkeit (→ *autarkeia*), das angenehmste, mit Sicherheit verbundene Leben und einen reichen Besitz, verbunden mit der Fähigkeit, sie zu bewahren und mit ihnen umzugehen. Nach Pol. VII 1 (1323a25–27) hat das Glück drei »Teile« (*merê*): äußere, körperliche und seelische Güter, die der Glückliche (hier: *makarios*) allesamt besitzen müsse. Auch nach der *Rheto-*

*rik* hat das Glück Teile, für die Ar. eine lange Liste aufstellt (I 5, 1360b31 ff.): vornehme Abstammung, zahlreiche und wertvolle Freundschaften, Reichtum, wohlgeratene und zahlreiche Nachkommen, ein gutes Alter, ferner Tugenden (→ *aretê*) des Leibes wie Gesundheit, Schönheit und Stärke, guter Ruf, Ehre, Gunst des Schicksals (*eutychia*) und Tugend samt ihren Teilen wie Klugheit, Tapferkeit, Gerechtigkeit, Besonnenheit.

(3) Bei ihrer Suche nach einem objektiven und zugleich wohlbestimmten Begriff greift die *Nikomachische Ethik* zwar so gut wie all diese Elemente gemein-griechischer Überzeugung auf, nimmt aber eine charakteristische Gewichtung vor.

Als erstes erörtert Ar. das Glück entlang von alternativen Lebensweisen (→ *bios*: EN I 3 und X 6–9). Es kommt also auf die Art an, wie man sein Leben als ganzes anlegt. Weil die Lebensweise, wie angedeutet, gewählt wird (I 3, 1095b20; vgl. Met. IV 2, 1004b24 f.), sind Zufall (→ *tychê*) und Gunst des Schicksals (*eutychia*) nicht belanglos für das Glück (zu Glück, Zufall und Verfassung [→ *politeia*] vgl. Pol. VII 13). Wer übermäßig häßlich, von geringer Herkunft oder einsam und kinderlos ist oder gar übel geratene Kinder oder Freunde hat (EN I 9, 1099b3–5), kann nicht vollständig glücklich heißen. Weit wichtiger sind aber Eigenleistungen wie Lernen und Gewöhnung (I 10, 1099b9 ff.; vgl. EE I 1, 1214a14–25), zumal bei den Guten, während die Schlechten mehr an äußeren Gütern brauchen (Pol. VII 13, 1332a1 f.). Schließlich darf man das Glück weder mit einem (vorübergehenden) Zustand höchsten Wohlbefindens gleichsetzen noch mit der heroischen Großtat eines Achilles oder einer Antigone. Ein verläßliches und im Sinne einer »Demokratisierung des Glücks« vielen mögliches Glück (EN I 10, 1099b18–20) zeichnet eine bestimmte Lebensweise aus. Ar. wehrt also das zu kleine Glück, das »Glück haben« (EN I 10, 1099b20 f.; Pol. VII 1, 1323b26 f.), wenn auch gelegentlich synonym mit Glück, ebenso ab wie das zu große Glück, jene Glückseligkeit (*makariotês*), die in der Regel der Gottheit reserviert ist (EN X 8, 1178b21 f.), in der Theorie (→ *theôria*) aber auch dem Menschen offensteht (b25–27). Das Glück, das man nicht passiv an sich herankommen läßt, sondern sich aktiv

erarbeitet, das Strebensglück im Unterschied zum Sehnsuchtsglück, besteht in einer dem zielorientierten Handeln innewohnenden Vollendung.

Zu Beginn der *Nikomachischen Ethik* (I 3) setzt Ar. die drei zu seiner Zeit vornehmlich diskutierten Lebensweisen einem Wettstreit aus: das Genußleben (*bios apolaustikos*), das politische (*bios politikos*) und das theoretische Leben (*bios theôrêtikos*), ergänzt um ein viertes, gewinnorientiertes Leben (*bios chrêmatistês*). Da das politische Leben in zwei Formen auftaucht, gibt es insgesamt fünf Konkurrenten, von denen drei sogleich ausscheiden: Dem Genußleben frönen zwar außer der Menge auch Mächtige wie Sardanapal (Assurbanipal). Sie leben aber sklavenartig (EN I 3, 1095b19 f.; vgl. → *akrasia*); statt nämlich ihr Leben selbst in die Hand zu nehmen, unterwerfen sie sich den Affekten (→ *pathos*). Obwohl ein Genußleben das Glück verfehlt, bildet dessen Leitziel, die Lust (→ *hêdonê*), verstanden als freie Zustimmung zu dem, was man tut, einen unverzichtbaren Bestandteil des Glücks (I 5, 1097b4 f. mit X 5, 1175a30–36 und b14 f.; vgl. auch VII 14, 1153b10 ff.). Da zur Tugend der Tapferkeit (→ *andreia*) die Bereitschaft gehört, selbst den Tod auf sich zu nehmen, ist das gute Leben aber nicht in jeder Hinsicht mit Lust verbunden (III 12, 1117b7–16). Noch weniger glückstauglich als das Genußleben ist das gewinnorientierte Leben.

Ar. zählt durchaus den Besitz äußerer Güter zu den Bedingungen von Glück (X 9, 1178b33 ff.; Rhet. I 5, 1360b19 ff.), und der große Besitz vermag die Tugend der Freigebigkeit (→ *eleutheriotês*) zur Großgesinntheit (→ *megalopsychia*) zu steigern (EN IV 4–6). Verwerflich ist lediglich jene Pervertierung, die den Reichtum, seinem Wesen nach ein Mittel, zum Selbstzweck verkehrt (vgl. Pol. I 9–10 und VII 1, 1323a36 ff.). Verworfen wird auch das politische Leben, sofern es nur auf Ehre (→ *timê*) aus ist. Denn diese ist nur ein äußeres Zeichen für das, worauf es eigentlich ankommt.

(4) Bevor Ar. die zwei verbleibenden Lebensformen erörtert, das der Tugend verpflichtete politische Leben und die theoretische Lebensweise, klärt er das Kriterium, den genauen

Begriff des Glücks. Dabei beruft er sich nicht etwa auf Besonderheiten der griechischen Polis, sondern auf kulturübergreifend gültige Argumente: (4.1) In einer Kritik an der Platonischen Idee (→ *idea*) des Guten verwirft Ar. die Ansicht, das leitende Gut, also das Glück, sei als ein gemeinsames Muster und Maß, als ein ideales Urbild, zu denken. Dagegen spricht beispielsweise daß sich die Mannigfaltigkeit des Guten nicht unter einer Idee subsumieren lasse, daß die Idee zu einem ebenso gehaltlosen wie überflüssigen Begriff werde und eine abgetrennt existierende Idee auf unsere Praxis keinerlei Einfluß nehme (EN I 4; vgl. Met. I 9, 991a8 ff. und XIII 5, 1079b12 ff.). Auch die Komposition der Ethik enthält eine Ideenkritik. Während in Platons *Phaidon* und *Politeia* die Ideenlehre den Höhepunkt bildet, auf den die Dialoge zusteuern, ist bei Ar. das in gewisser Hinsicht funktionale Äquivalent, der Begriff des Glücks, zwar das Kriterium für die Lebensformen, überdies die Klammer, die den Anfang der *Nikomachischen Ethik* mit ihrem Ende zusammenhält. Weder die Semantik des Glücksbegriffs (I 5) noch die Diskussion der beiden glücksverbürgenden Lebensformen (X 6–9) haben aber das Gewicht eines Höhepunkts, auf den die anderen, relativ selbständigen Untersuchungen über Freiwilligkeit (→ *hekôn*) und Entscheidung (→ *prohairesis*), über ethische und dianoetische Tugenden, über Unbeherrschtheit, Freundschaft (→ *philia*) und Lust, zusammenlaufen.

(4.2) Um den außergewöhnlichen Zielcharakter des Glücks zu begreifen, bildet Ar. *via eminentiae* zwei Begriffe eines Äußersten und Letzten von allem Streben (EN I 5; vgl. Rhet. I 6, 1362b11).

(a) Für den ersten Begriff konstruiert er eine dreistufige, rein formale Hierarchie von Zielen (*telê*), die im »zielhaftesten Ziel« (*teleiotaton*: EN I 5, 1097a30) gipfelt, übrigens so ähnlich, wie der ontologische Gottesbegriff das Seiende (→ *on*) ist, über das hinaus kein anderes Seiendes gedacht werden kann. Als das schlechthin höchste Ziel ist das Glück mit dem unbewegten Beweger verwandt, denn dieser ist für die Naturprozesse, was das Glück für das Handeln ist: ein letztes Worumwillen. Man

kann das höchste Ziel auf zweierlei Weise verstehen: als ein monolithisches, zugleich exklusives, alle anderen Ziele überragendes, dominantes Ziel und als vielfältiges, alle anderen Ziele umfassendes, inklusives Ziel. Für den Glücksbegriff eignen sich beide Bestimmungen, aber nur mit Einschränkung. Weil das Glück gegenüber den gewöhnlichen Endzielen wie Lust und Erkenntnis logisch höherstufig ist, hat es einen dominanten Charakter (vgl. Rhet. I 6, 1362b11), es verwirklicht seine Dominanz aber nicht exklusiv, sondern inklusiv: »innerhalb« derartiger Endziele und in Verbindung mit ihnen. Das Glück ist die Bedingung, die über die Zieltauglichkeit aller Ziele entscheidet, und hat insofern einen transzendentalen Charakter; das Glück ist jenes Ziel, das sich selbst legitimiert.

(b) Für die zweite formale Bestimmung des Glücks, die Selbstgenügsamkeit (*autarkeia*: EN I 5, 1097b6 ff.), bildet Ar. erneut einen Superlativ, hier zu »wünschenswert«, und fügt, um jedes Abschwächen zu verhindern, hinzu, man könne nichts mehr hinzuaddieren. Tugenden wie die Gerechtigkeit werden gelobt, das Glück hingegen, der Selbstzweck in einem absoluten Sinn, wird als etwas Göttliches und Besseres gepriesen (I 6, 1097b25–27).

(c) Weil die beiden semantischen Bestimmungen auf eine Binsenweisheit hinauslaufen könnten, sucht Ar. in einer dritten, anthropologischen Überlegung einen gehaltvollen Begriff (EN I 6; vgl. I 13). Ar.' Begriff des Glücks verbindet also Handlungstheorie (»Streben«) mit einer (konstruktiven) Semantik und einer bescheidenen Anthropologie, mit der für den Menschen charakteristischen Leistung (*ergon* [*tou*] *anthropou*: I 6, 1097b24 f.; 1098a7, vgl. a16). Auf diese Weise setzt Ar. das Glück mit Selbstverwirklichung gleich, freilich nicht in einem subjektiven, sondern objektiven Verständnis mit einer Tätigkeit (→ *energeia*) gemäß dem Logos: der Sprache und Vernunft.

Der Gefahr, dabei der intellektuellen Seite ein zu hohes Gewicht beizumessen, entgeht Ar. dadurch, daß er in Pol. I 2, 1253a9 ff. den moralisch-praktischen Charakter der Vernunft betont und diese in der *Nikomachischen Ethik* auf zweierlei Wei-

se gegenwärtig sieht, sowohl »wesentlich und in sich selbst« als auch »der Vernunft wie einem Vater gehorchend« (I 6, 1098a f. mit I 13, 1103a3).

(5.1) Die wesentliche Vernunft zeigt sich in der theoretischen Lebensweise (EN X 6–7), die die formalen Kriterien des Glücks wie die Selbstgenügsamkeit am meisten erfüllt. Denn sie bedarf weder äußerer Güter noch der Mitbürger und Freunde, ist überdies der Bedrohung durch widrige Umstände enthoben und verleiht höchste Lust (vgl. VII 12, 1152b6) in wunderbarer Reinheit und Beständigkeit. Bei diesem Leben, der *theôria* (X 8, 1178b32) mit der zuständigen dianoetischen Tugend, der Weisheit (→ *sophia*), ist der Mensch »am meisten Mensch«; er lebt am glücklichsten, was ihm im Unterschied zu Gott aber nur für kurze Zeit, in einem vollkommen erfüllten Augenblick, möglich ist (Met. XII 7, 1072b14 f.).

(5.2) Die andere Form der Vernunft besteht im Tätigsein gemäß den ethischen Tugenden. In Verbindung mit der komplementären dianoetischen Tugend, der Klugheit (→ *phronêsis*), führt man die zweitbeste Lebensweise, das (moralisch-)politische Leben (EN X 8–9). Dafür braucht man zwar einiges, vor allem Freunde (IX 9; vgl. → *philia*), aber nicht viel an äußeren Gütern (X 9, 1179a1 ff.); so kann man auch mit bescheidenen Mitteln pflichtgemäß leben (X 9, 1179a12 f.; vgl. Pol. VII 1, 1323b4).

Nach Solon kann man vom Glück erst am Lebensende sprechen, dann aber ist, was glücklich heißen soll, das Leben, vorbei (EN I 11). Auf dieses Paradox antwortet Ar. mit dem Hinweis, das Glück müsse »ein volles Leben dauern« (I 6, 1098a18); denn wer wie Priamos im Alter in großes Unglück stürze, heiße nicht glücklich (I 10, 1100a5–9). So bleibt auch der Rechtschaffene einer ihm überlegenen Macht, kontingenten Widerfahrnissen ausgeliefert, und die Vernunft kann den Sinn des vernünftigen Lebens, das Glück, nicht garantieren. Damit widerspricht Ar. der Platonischen, später stoischen These, der Weise sei selbst dann glücklich, wenn er unter Armut und Krankheit leide, überdies gefoltert werde. Die Lebenserfahrung dürfte Ar. Recht geben, wenn er sagt, wer einen

Menschen glücklich nenne, der zwar gut sei, aber aufs Rad geflochten werde oder in großes Unglück gerate, der behaupte absichtlich oder unabsichtlich Nichtiges (VII 14, 1153b19–21). Der Vortreffliche (→ *spoudaios*) lebt zwar auch in Armut, Krankheit oder anderen Unglücksfällen gut, das Glück (hier *makarion*) besteht aber im Gegenteil (Pol. VII 13, 1332a19–21). Trotzdem zieht Ar. nicht die naheliegende, seine eudämonistische Ethik aber stark relativierende Konsequenz, der Mensch sei nur für seine Glückswürdigkeit verantwortlich, nicht für das Glück selbst. Statt dessen betont er fest, nirgendwo gäbe es eine solche Beständigkeit wie bei den tugendgemäßen Tätigkeiten (EN I 11, 1100b12 f.): Auch wenn der Weg der Rechtschaffenheit nicht vor unglücklichem Schicksal (*dystychia*: Phys. II 5, 197a27–31) schützt – so unbeständig wie die Gunst des Schicksals ist er nicht (ebd.).

In der *Politik* ist das Glück zusätzlich ein Argument in der Kritik an Platons Polis. Wenn man wie Platon den Wächtern das Glück wegnehme, könne eine Polis unmöglich glücklich sein. Denn mangels Muße verfügen die anderen, die Handwerker, Krämer, Bauern …, nicht über Tugend (→ *aretê*) und haben folglich auch nicht am Glück teil (II 5, 1264b15–24; VII 3, 1328b35 ff.). Damit die Polis glücklich werde, müsse sich die Gesetzgebung auch auf die Frauen richten, die sonst durch Zügellosigkeit dem Staat schaden könnten (II 9, 1269b12 ff.).

Außerhalb der Ethiken, der *Politik* und *Rhetorik* taucht der Ausdruck Glück bzw. »glücklich« nur noch an zwei Stellen auf: In der *Topik* (II 6, 1112a36–38) ist »glücklich« ein Beispiel dafür, daß man durch Berufung auf die wörtliche Bedeutung – hier: jemand, dessen Daimon vortrefflich ist – gegen die übliche Bedeutung argumentieren kann. Nach der *Poetik* (21, 1450a16–23) ist das Glück eine Handlung, keine Qualität (→ *poion*), weshalb sich die Tragödie (→ *tragôdia*), die sich mit Glück und Unglück befaßt, auf Handlungen und Lebensweisen richtet.

*Lit.:* J. ACKRILL, Aristotle on Eudaimonia, in: Aristoteles. Die Nikomachische Ethik, hg. von O. HÖFFE, Berlin 1995, 39–62. – F. BUD-

DENSIEK, Die Theorie des Glücks in Aristoteles' Eudemischer Ethik, Göttingen 1999. – R. HEINAMAN, Eudaimonia and Self-Sufficiency in the Nicomachean Ethics, in: Phronesis 33 (1988), 31–53. – A. KENNY, Aristotle on the Perfect Life, Oxford 1992. – R. KRAUT, Aristotle on the Human Good, Princeton 1989. – P. STEMMER, Aristoteles' Glücksbegriff in der Nikomachischen Ethik, in: Phronesis 37 (1992), 85–110.

*O. Höffe*

**eutychia / Glück, glückliche Fügung**: s. eudaimonia

**eu zên / gut leben** (εὖ ζῆν; lat. *bene vivere*; Subst.: *euzôia* / das gute Leben) wird vom bloßen Leben (→ *zôê*) unterschieden. Während die Tiere nur leben, ist der Mensch, weil er am Göttlichen teilhat, zum guten Leben fähig (Part. an. II 10, 656a5–8). Das gute Leben ist ein Leben, das nicht auf das Notwendige beschränkt ist (Top. III 2, 118a f.). Die → *polis* »entsteht um des Lebens willen, aber sie ist um des guten Lebens willen« (Pol. I 2, 1252b29), d. h. um eines sittlich guten und autarken (→ *autarkeia*) Lebens willen (Pol. III 9, 1280b33–35; b39; 1281a2 f.). Das gute und das schöne (→ *kalon*) Leben sind dasselbe (EN IX 10, 1170b27; VI 11, 1143a15 f.).

Daß jeder Mensch nach einem guten Leben strebt und daß das gute Leben (und das gute Handeln) dasselbe ist wie das Glück (→ *eudaimonia*), unterliegt keinem Zweifel (Pol. VII 13, 1331b39 f.; EN I 2, 1095a19 f.; I 8, 1098b20–22); umstritten ist dagegen, »worin das gute Leben besteht und wie es erworben werden kann« (EE I 1214a15). Aus dem Begriff des guten Lebens (und des guten Handelns) ergibt sich, daß es »ein Gebrauch und eine Tätigkeit (→ *energeia*) ist […] und daß man nicht nur einen Tag lang und daß kein Kind und daß man nicht nur jeweils ein Lebensalter lang glücklich sein kann« (EE II 1, 1219b1–6).

Im Unterschied zu den verschiedenen einzelnen Gütern (→ *agathon*), z. B. Gesundheit oder Besitz, ist das gute Leben das eine alles umfassende Gut oder Ziel (→ *telos*) schlechthin. Während es den verschiedenen Künsten (→ *technê*) um einzelne Güter geht, ist »das gute Leben im ganzen« oder das »gute

Handeln« das Ziel, auf das hin die sittliche Klugheit (→ *phronêsis*) überlegt (EN VI 5, 1140a25–28; VI 2, 1139b1–4).

*F. Ricken*

**ex archês aiteisthai / Petitio principii, Erbitten dessen, was am Anfang steht** (ἐξ ἀρχῆς αἰτεῖσθαι; lat. *petitio principii*, *petitio eius quod est in principio*) ist eine Konstellation, die nach der Definition des Ar. immer dann vorliegt, »wenn man das nicht von selbst Erkennbare aus sich selbst beweisen will« (An. pr. II 16, 64b36 f.); in einem solchen Fall werde »das ursprünglich Gefragte gefordert« (64b37 f.).

Im Hintergrund steht die Überlegung, daß es bestimmte Prinzipien gebe, die keines Beweises durch andere Aussagen mehr fähig seien und sachgerecht aus sich selbst heraus eingesehen würden; wo aber eine Aussage p nicht von dieser Art sei und dennoch jemand p unter Rückgriff auf p selbst deduktiv zu begründen versuche, da begehe ein solcher den Fehler einer Voraussetzung oder Postulierung dessen, was ursprünglich zur Debatte oder in Frage stand.

Die Rede von einem »Erbitten« dessen, was »am Anfang« (in Frage?) steht, dürfte sich auf eine etablierte, von Ar. in den Büchern der *Topik* vorausgesetzte Argumentationspraxis beziehen, bei der von zwei Diskussionspartnern einer die Rolle des Fragenden, der andere die des Antwortenden einnimmt; den Ausgangspunkt (den Anfang) der Diskussion zwischen beiden bildet das Problem, ob eine gewisse Aussage p, welche der Antwortende für wahr hält, tatsächlich wahr sei; der Opponent bietet dem zur Antwort aufgeforderten Dialogpartner sodann in Frageform verschiedene Aussagen (→ *protasis*) q an, zu denen er gern dessen Zustimmung hätte, um den Antwortenden schließlich zur Anerkennung der Konsequenz non-p zu nötigen. Befindet sich unter den Aussagen q die Aussage non-p selbst oder eine dieser jedenfalls sehr nahe stehende Aussage, so läuft das Ansinnen des Opponenten, dieser Aussage zuzustimmen, auf ein Erbitten der Zustimmung zu dem ursprünglich in Frage Stehenden hinaus (vgl. Soph. el. 27; für ein Beispiel: An. pr. II 16, 65a10–16).

Jeder gültige deduktive Schluß steht in gewisser Weise unter Petitio-principii-Verdacht einfach insofern, als seine Konklusion (→ *symperasma*) bereits in der Verbindung der Prämissen »enthalten« ist, und das heißt: mit den Prämissen schon gesetzt ist. Dieser Gedanke scheint Ar. nicht unvertraut gewesen zu sein: Im Führen eines direkten Beweises »würde man das zu Erweisende vorauszusetzen scheinen« (Met. IV 4, 1006a16 f.). Es kommt darauf an, wie eng und wie gut erkennbar die Verbindung zwischen ursprünglich in Frage stehender Aussage und zu deren Begründung Eingesetztem ist. In Top. VIII 13 werden verschiedene inhaltliche Nähebeziehungen zwischen Aussagen genannt, deren Enge einen Petitio-principii-Vorwurf berechtigt erscheinen lassen würde.

*Lit.:* R. SMITH, Aristotle. Prior Analytics, Indianapolis 1989 (zu An. pr. II 16).

*U. Nortmann*

**exôterikoi logoi / exoterische Schriften**

(ἐξωτερικοὶ λόγοι). *exôterikos* heißt wörtlich außerhalb, nach außen gerichtet, zum Äußeren gehörig oder auch populär, allgemeinverständlich. *logoi* können sowohl Schriften als auch Argumente sein.

Im allgemeinen werden als e. Schr. die zu Lebzeiten des Ar. publizierten Schriften bezeichnet, von denen keine vollständig überliefert ist. Das erhaltene Textcorpus, die sog. esoterischen bzw. akroamatischen Schriften, sind dagegen erst später veröffentlichte Abhandlungen, sogenannte Pragmatien (*pragmateiai*), die aufgrund ihres Stils und ihrer Unabgeschlossenheit als Vorlesungsmanuskripte betrachtet werden bzw. als Texte, die für internen Gebrauch im Peripatos gedacht waren.

Die genaue Bedeutung des Terminus *e.l.*, der an acht Stellen des *Corpus Aristotelicum* auftaucht (Phys. IV 10, 217b31; Met. XIII 1, 1076a28 f.; EN I 13, 1102a26; EN VI 3, 1140a2; EE I 8, 1217b22 f.; EE II 1, 1218b34; Pol. III 6, 1278b31; Pol. VII 1, 1323a24), ist jedoch in der Forschung umstritten. Da Ar. Dialoge verfaßt hat, könnte *e.l.* ein Verweis auf diese sein. Met. XIII 1, 1076a28 f. z. B. bezöge sich dann auf den Dialog *De*

*Philosophia*, dessen Titel in Phys. II 2, 194a36 genannt wird. Andere mögliche Dialoge wären *De Iustitia, Sophistes* und *Politicus*. Etwas weiter gefaßt, können mit den e.n Schr.n jegliche weiter zugänglichen, auch nicht-dialogischen Schriften Ar.' oder des Peripatos gemeint sein. So würde auch verständlich, daß ein solcher Sammelbegriff statt der Nennung eines speziellen Werkes vorliegt.

Problematisch für die Übersetzung von *logoi* als Schriften ist Phys. IV 10, 217b31. Dort können die *logoi* nämlich keine Schriften oder Bücher bezeichnen, sondern die Verwendung des Wortes legt nahe, daß auf Argumente bzw. Diskussionen verwiesen wird, die auch außerhalb der peripatetischen Schule eine Rolle spielten (vgl. Pol. VII 1, 1323a21–35; EN I 8, 1098b9–18). So scheint es zwar aufgrund der Überlieferungslage kaum möglich zu sein, genau zu bestimmen, ob sich Ar. nur auf Argumentationszusammenhänge oder auf wirkliche Schriften – und wenn auf Schriften, auf welche – bezieht, aber die *e.l.* sind immer allgemein bekannte bzw. über den Kreis des Peripatos hinaus bekannte Sachverhalte, auf die Bezug genommen wird, ob sie schriftlich vorgelegen haben oder nicht.

*Lit.:* J. BERNAYS, Die Dialoge des Aristoteles, Berlin 1863. – F. DIRLMEIER, Aristoteles. Nikomachische Ethik, übers. und erl., Berlin 1956, 274 f. – W. D. ROSS, Aristotle. Metaphysics, Oxford $^{4}$1958 ($^{1}$1924) Bd. 2, 408–410.

*K. Fischer*

**exousia / Freiheit (im Sinn von: Gutdünken)** (ἐξουσία) meint die Möglichkeit zu tun, was einem beliebt. Zuweilen wird sie neutral verstanden; so steht es dem Gläubiger frei, jemanden aus einer Schuld zu entlassen (EN VIII 16, 1163b22). Bei Ar. herrscht aber der negative Beiklang vor: »die darüber verfügen« (*hoi en tais e.is*), sind die Mächtigen, die wie der orientalische König Sardanapal ein ausschweifendes Genußleben führen (I 3, 1095b21 f.; vgl. VIII 7, 1158a28; VIII 9, 1159a19). Gutdünken macht sich unter einer schwächeren Regierung breit (VIII 12, 1161a9); es vermag nicht, das in je-

dem Menschen liegende Schlechte in Zaum zu halten (Pol. VI 4, 1318b38–1319a1). (Vgl. dagegen die in der Demokratie gegebene Freiheit, → *eleutheria*.)

*O. Höffe*

# g

**gê / Erde** (γῆ; lat. *terra*) ist eines der vier irdischen Elemente (*stoicheia* = Grundbausteine der Materie: E., Wasser, Feuer, Luft; vgl. → *stoicheion*). Die E. als Himmelskörper besteht überwiegend aus dem Element E. Sie liegt als eine Kugel unbewegt in der Mitte des → *kosmos* (Cael. II 14, 297a8 ff.; 296b15 f.; b21 ff.). Teile des Elements E. bewegen sich immer nach unten, d. h. zum Zentrum des Kosmos (Cael. IV 2, 308b14 f.). E. ist kalt (*psychron*) und trocken (*xêron*), in erster Linie trocken. *g.* enthält immer etwas Wasser und viel Wärme (Gen. corr. II 8, 335a1 ff.; Meteor. II 4, 360a5 ff.).

*J. Althoff*

**genesis – phthora / Entstehen – Vergehen** (γένεσις – φθορά; lat. *generatio – corruptio*) erklärt Ar. in Absetzung von seinen Vorgängern (Phys. I 4; Gen. corr. I–II): Die Leugnung von E. und V. durch die Eleaten lehnt er ebenso ab (vgl. → *kinêsis*) wie die Erklärung der Monisten (etwa Anaximenes, Heraklit), E. und V. beruhe auf der Verdichtung und Verdünnung (→ *synkrisis*) eines einzigen Materieprinzips, und die der Pluralisten (etwa Empedokles, Atomisten), E. und V. sei eine Mischung bzw. Trennung vieler Materieprinzipien (Phys. I 2–4). Die beiden letztgenannten Theorien weist er wegen ihrer Vernachlässigung der Formursache und aufgrund seiner Ansicht von der kategorialen Verschiedenheit des Seienden zurück (Phys. I 7; Gen. corr. I–II). Denn was die früheren Forscher beschrieben, sind Veränderungen (→ *metabolê*), betreffen also nur die Eigenschaften (vgl. → *symbebêkos*), E. und V. aber betreffen die Substanz (→ *ousia*). Ar. definiert E. und V. in Gen. corr. I 1–5, v. a. 4 f. (vgl. auch Phys. V 1, 225a17 ff.; Met. XI 11, 1067b23 ff.; Gen. an. II 5, 741b22 ff.), als eine Veränderung der gesamten Substanz, an der nichts

identisch bleibt – im Unterschied zu einer die Akzidentien betreffenden Veränderung. So sind die anderen Formen der *metabolê* – Qualitätsveränderung (→ *alloiôsis*), Wachstum (→ *auxêsis*) und Ortsbewegung (→ *phora*) – Bewegungen (→ *kinêsis*: Phys. V 1, 225a32 ff.; Met. XI 11, 1067b1 ff.). Allerdings ist Ar. in seiner Terminologie nicht konsequent, sondern stellt, je nach dem Kontext der Fragestellung, E. und V. auch mit den anderen Formen der *metabolê* zusammen, wie in Phys. III 1, 201a9 ff., wo er E. und V. als Spezies des Genus Bewegung (*kinêsis*) nennt (vgl. auch Phys. V 5, 229a31; VIII 7, 261a27 ff.). Ar.' Beispiel für den Unterschied von E. und V. auf der einen Seite und eine die Eigenschaften betreffende Veränderung auf der anderen Seite ist der Mensch (Met. I 3, 983b8 ff.; Gen. corr. I 4, 319b24 ff.; Phys. I 7, 190b13 ff.): Daß ein Mensch entsteht, ist keine *kinêsis*, sondern eine *g.*; der musisch gebildete (*mousikos*) Mensch hingegen entsteht nicht, sondern der nicht musisch gebildete Mensch wird ein musisch gebildeter Mensch und umgekehrt, es handelt sich also um eine *alloiôsis*. Anders als bei *kinêsis* und *alloiôsis* ist der Gegensatz (→ *antikeimenon*) von E. und V. ein kontradiktorischer Gegensatz. Bei E. und V. sind drei Prinzipien beteiligt: Privation (→ *sterêsis*), Form (→ *eidos*), Zugrundeliegendes (Substrat: → *hypokeimenon*): Werden ist der Übergang, der sich von der Privation zur Form an einem Substrat – es gibt keine Entstehung aus dem Nichts (Cael. III 2, 301b30 ff.) – vollzieht (Phys. I 9, 191b35 ff.). Das Substrat ist jeweils die die Form rezipierende und insofern von sich her gestaltlose Materie als das potentiell Seiende, am reinsten repräsentiert durch die völlig gestaltlose »erste Materie« (Met. VIII 1, 1042a27 f.). E. vollzieht sich also aus dem potentiell (→ *dynamis*) Seienden in das aktuell (→ *energeia*) Seiende (Phys. I 9). Allerdings wendet Ar. das Gegensatz-Substrat-Schema sowohl bei der *alloiôsis* als auch bei der Entstehung an. So unterscheidet Ar. in Phys. V 1, 224b35 ff. das E. einer Eigenschaft (*g. tis*) von dem E. einer Substanz (*g. haplê*); dabei ist freilich eine Überschneidung von *g.* und *kinêsis* gegeben, denn der Übergang von Nicht-Weiß zu Weiß, eigentlich eine Qualitätsveränderung (*alloiôsis*), erscheint hier

als *g. tis*. Dies rührt daher, daß eine Veränderung von zwei unterschiedlichen Gesichtspunkten aus betrachtet werden kann: Sie kann als die Veränderung eines Subjekts von Schwarz zu Weiß, also als eine Bewegung betrachtet werden; oder man kann sie als E. eines besonderen Falles von Weißheit und damit als eine *g. tis* ansehen. Ar. bezeichnet allerdings diese Art von V. eher als *alloiôsis* und versteht *g.* vorrangig als *g. haplê*.

E. und V. gibt es nur im sublunaren Bereich, den Ar. dem supralunaren Bereich der Himmelskörper, der durch die ewige Kreisbewegung (→ *kyklophoria*) charakterisiert ist, gegenüberstellt. E. und V. eines natürlichen Objekts geschieht durch Umwandlung der Elemente (Cael. III 6, 304b23 ff.; Gen. corr. II 4). Ar. unterscheidet folgende Ursachen für E. und V. (Gen. corr. I 6–10): Kontakt (*haphê*: Gen. corr. I 6); Wechselwirkung von Bewirken (*poiein*) und Erleiden (*paschein*; vgl. → *poiein*; Gen. corr. I 7–9); Mischung (→ *meixis*: Gen. corr. I 10). Die Wirkursache von E. und V. ist die ewige Bewegung (*kinêsis*) der Sonne (II 9 f.): Ihre von der äußersten Himmelssphäre empfangene kontinuierliche Umdrehung bewirkt die Ewigkeit und Stetigkeit der sublunaren Welt, ihr Auf und Ab in der Ekliptik den Wechsel zwischen E. und V. (Gen. corr. II 10, 336a31 ff.).

Im biologischen Vorgang des E.s fallen Wirkursache, Formursache und Finalursache in der Person des männlichen Erzeugers zusammen – im Unterschied zur → *technê*, wo die Wirkursache, der Handwerker, der Form, z. B. dem Tisch, gegenübersteht –, dem im weiblichen Menstruationsblut vorliegenden Zeugungsprinzip kommt die Rolle des Stoffprinzips zu. Dieser asymmetrischen Rollenverteilung bei der Zeugung liegt die Überzeugung des Ar. zugrunde, daß die Existenz der Zweigeschlechtlichkeit, auf der die meisten Zeugungsprozesse basieren (auch dort, wo die beiden Geschlechter nicht geschieden sind), mit der Existenz unterschiedlich gearteter Zeugungsbeiträge verbunden sein müsse. Aus diesem Grunde kann Ar. Männchen und Weibchen als Prinzipien des E.s bezeichnen (Part. an. II 7, 653b17; Gen. an. I 2, 716a3 ff.). Da die Form den Beitrag des männlichen Zeugungspartners darstellt,

ist es nach Ar. das Eigentliche und Natürliche, daß bei der als Verkochungsprozeß (→ *pepsis*) verstandenen Zeugung ein männlicher Nachkomme entsteht. Ein weiblicher Nachkomme hingegen ist eine – freilich zur Erhaltung der Art notwendige (Gen. an. IV 3, 767b8 ff.) – Abweichung, die aus einem defizienten Verkochungsprozeß resultiert (IV 1, 766a10 ff.). Ein Spezialfall der Zeugung ist die sog. Urzeugung oder Spontangenese (*g. apo tautomatou* od. *g.* → *automatos*; vgl. → *kinêsis*), mit der Ar. die Entstehung bestimmter niedrigerer Lebewesen erklärte, bei denen man kein Elternstadium entdecken konnte (Hist. an. V 1, 539a22 ff.; Gen. an. III 11, 762a8 ff.): Sie entstünden aus einer bestimmten Art von Materie, wie etwa faulender Erde. Dies widerspricht allerdings Ar.' Auffassung von der Identität der Form (*eidos*) von Zeugendem und Gezeugtem: »Ein Mensch zeugt einen Menschen«. Die faulende Erde besitze die Fähigkeit zur Bewegung und damit dazu, eine Veränderung zu bewirken. Auf diese Weise sei sie dem teleologischen Zeugungsprozeß aus dem Samen analog (Met. VII 7, 1032a28 ff.; VII 9, 1034b4 ff.). Die Spontangenese kann somit als ein Beispiel für das Wirken des Zufalls (*to automaton*) gelten, der einen zwar unteleologischen, aber einem teleologischen Prozeß ähnelnden Vorgang bewirkt. Die Fähigkeit bestimmter Materie zur Spontangenese begründet Ar. mit dem im Wasser vorhandenen → *pneuma*, das er als Lebenswärme und überhaupt als Werkzeug (→ *organon*) der Natur betrachtet (Gen. an. V 8, 789b7 ff.). Da also für Ar. im organischen Bereich Leben grundlegend mit Wärme verbunden ist, bezeichnet er das V. als einen Verlust an Wärme (Part. an. II 5, 651b11), der mit einem unzureichenden Verkochungsprozeß einhergeht.

*Lit.:* J. ALTHOFF, Das Konzept der generativen Wärme bei Aristoteles, in: Hermes 120 (1992), 181–193. – S. FÖLLINGER, Differenz und Gleichheit. Das Geschlechterverhältnis in der Sicht griechischer Philosophen des 4. bis 1. Jhs. v. Chr., Stuttgart 1996, 138–179. – A. GOTTHELF, Teleology and spontaneous generation in Aristotle: a discussion, in: Nature, knowledge and virtue: essays in memory of J. Kung, hg. von T. PENNER u. a., Edmonton 1989, 181–193. – H. HAPP, Hyle. Studien zum Aristotelischen Materie-Begriff, Berlin/

New York 1971. – W. D. ROSS, Aristotle. Physics, Oxford 1936. – H. SEIDL, Beiträge zu Aristoteles' Naturphilosophie, Amsterdam 1995, 1–31.

*S. Föllinger*

**genos / Gattung** (γένος; lat. *genus*). Bei Ar. lassen sich zwei Hauptgruppen der Verwendung von *g.* unterscheiden. (1) Bei der biologischen Verwendung ist der etymologische Zusammenhang zu →*genesis* (Zeugung) noch lebendig. (2) In der logisch-philosophischen Verwendung steht es für den unbestimmten Allgemeinbegriff, der durch differenzierende Bestimmungen zu dieser oder jener Art (→ *eidos*) bestimmt wird (vgl. die *Topik*).

(1) In Met. V 28 wird die biologische Bedeutung, die man treffender mit »Geschlecht« als mit »G.« wiedergibt, ihrerseits zweigeteilt (1024a29–36). In der weiteren Bedeutung steht *g.* z. B. für das Menschengeschlecht, also die biologische Spezies, deren Mitglieder untereinander durch Zeugungsfähigkeit zusammenhängen. In der engeren steht es für die Sippschaft oder den Volksstamm, der auf einen gemeinsamen Erzeuger zurückgeht. In der ursprünglichen biologischen Verwendung sind *g.* und *eidos* (= Art) mithin als extensionsgleich austauschbar und unterscheiden sich nur, bedingt durch die etymologische Wortbedeutung, in der Konnotation. Von den Mitgliedern derselben Klasse betont *g.*, daß sie untereinander zeugungsfähig, *eidos* (ursprünglich: die [sichtbare] Form), daß sie in ihrer wesentlichen Bestimmtheit (der Struktur oder charakteristischen Tätigkeitsweise) übereinstimmen. Sogar in den Klassifikationen der biologischen Schriften fordert die streng hierarchisierende Klassifikation der Logik, nach der *g.* der übergeordnete Allgemeinbegriff und *eidos* die untergeordnete Art ist, ihre Rechte. Da es aber zwischen den höchsten G.en, die für Ar. von den Kategorien repräsentiert werden, und den untersten Arten (*infimae species*) zahlreiche Zwischengliederungen gibt, die als G.en Arten unter sich befassen, ihrerseits aber als Arten einer höheren G. untergeordnet sind, ist nicht verwunderlich, daß der Sprachgebrauch des Ar. bei ihnen relativ und uneinheitlich ist. Erst allmählich setzt sich durch, daß

*eidos* der absolut untersten Art vorbehalten bleibt und sämtliche Gruppierungen, die ihrerseits bereits Klassen unter sich befassen, *g.* heißen.

(2) G. im logischen Sinn wird in Top. I 5, 102a31 f. definiert als »das, was von mehreren und der Art nach Unterschiedenen im Was-ist (→ *ti esti*) ausgesagt wird«. Hier wird *g.* klar als ein höherer Allgemeinbegriff eingeführt, der mehrere nicht begrifflich gleichartige, sondern wesentlich voneinander unterschiedene Individuen und damit deren Arten unter sich befaßt. Ferner wird *g.* als eine Wesensbestimmung aufgefaßt, die die Was-ist-Frage beantwortet. Mit dem Was-ist wird nicht wie durch das → *ti ên einai* nach einer vollständigen definitorischen Explikation der wesentlichen Seinsweise, sondern nur nach irgendeiner wesentlichen Bestimmung gefragt. Die Frage, was eine gegebene Art (Mensch) ist, kann daher durch die G. (Lebewesen) beantwortet werden, die unbestimmterweise oder potentiell das Wesen ist und so wenigstens eine wesentliche Einordnung der Sache leistet (a32–35). Das Verhältnis der G. zur spezifischen Differenz als dem anderen Element innerhalb der Wesensbestimmung spricht Ar. in Top. VI 3, 140a27–29 an: »Die G. muß von allem übrigen absondern, die Differenz aber von einem, das in derselben G. ist.« Auch die G. ist also ein abgrenzender Begriff. Allein deshalb kann sie als ein Element in die Definition (→ *horismos*) eingehen, deren Aufgabe ein Abgrenzen (*horizein*) ist. Weil man »seiend« (*on*) von schlechthin allem aussagen kann, es also nicht abgrenzt, kann das Seiende folglich keine oberste G. darstellen. Die obersten G.en sind für Ar. vielmehr die Kategorien (→ *katêgoria*), d. h. allgemeinste, aber doch nicht allumfassende Aussageformen von »seiend« oder Weisen, wie etwas ist. Weil die Kategorien als die obersten oder ersten Allgemeinbegriffe die G.en schlechthin sind, gebraucht Ar. nicht selten *g.* (meist im Plural) in Aufzählungen wichtiger Kategorien (z. B. Cat. 8, 11a37 f.; An. post. II 13, 96b19–21; An. I 1, 402a23 f.). Anderswo (z. B. An. post. I 22, 83b13–17; Top. I 9, 103b20 f.; Soph. el. 22, 178a5 f.) spricht er explizit von den G.en der Kategorien oder von den G.en des/der Seienden (z. B. Phys. I 6, 189b23 f.; An. II 1, 412a6). Die

gattungsmäßig oder kategorial Unterschiedenen lassen sich nicht mehr auf einen gemeinsamen Begriff zurückführen, der im selben Sinn oder univok von ihnen ausgesagt wird, weder außerhalb ihrer noch auf ein Erstes innerhalb ihrer (Met. V 28, 1024b9–16). Daneben kennt Ar. verschiedene speziellere Verwendungen von G., nicht selten für den Gegenstandsbereich einer Wissenschaft (z. B. An. post. I 18, 81b4; Met. VI 1, 1025b8 und 12).

Zuweilen scheint die G. das eigentliche Element in der Definition und erkennbarer als die Differenz zu sein und so am meisten das Wesen des zu Definierenden auszudrücken (Top. VI 11, 149a16–18 und VI 1, 139a29–31). Dagegen steht die Auffassung von der G. als der bloßen »Materie der Art« (Met. V 24, 1023b2). Denn die G. läßt sich stets durch zwei oder mehr einander ausschließende Differenzen aufgliedern, die anders als bei Platon keine Zweiteilungen oder Dichotomien schaffen müssen. Die Tatsache, Zugrundeliegendes (→ *hypokeimenon*) für gegensätzliche Unterschiede zu sein, d. h. unbeschadet der eigenen Einheit und Identität gegensätzliche Bestimmungen aufweisen zu können, bringt für Ar. G. und Materie (→ *hylê*) zusammen (Gen. corr. I 7, 324b6–8; Met. V 6, 1016a24–28). In Met. X 8, 1058a23 f. setzt Ar. G. ausdrücklich mit Materie (für die spezielleren Begriffe) gleich, insofern G. wie Materie, aus sich heraus ohne jede Bestimmung, erst von außen bestimmt werden. So wird auch in Met. V 28 die logisch-philosophische Bedeutung von *g.* als Materie bestimmt, sofern sie das Substrat (*hypokeimenon*) für Unterschiede und Qualitäten darstellt (1024b8 f.). Diese Hauptbedeutung differenziert Ar. nochmals. Im räumlich-anschaulichen Sinn ist G. das Flächen- oder Körperhafte (die zwei- oder dreidimensionale Ausdehnung), das durch eine bestimmte Gestalt zu den einzelnen Arten (ebener oder stereometrischer) geometrischer Figuren differenziert wird (a36–b4). Im abstrakt-logischen Sinn ist G. der unbestimmte Begriff als das erste oder grundlegende Element in der Definition oder das Subjekt, von dem die unterscheidenden Qualifikationen (*poiotêtes*; vgl. → *poion*) ausgesagt werden (b4–6).

Die These von der G. als Materie findet ihre wohl wichtigste Anwendung in Met. VII 12 und VIII 6 bei der Frage: Wodurch wird die Definition, obgleich sie sich aus verschiedenen Elementen, G. und spezifischer Differenz, aufbaut, zu einer genuinen Einheit, die mehr sein muß als eine Aneinanderreihung (VIII 6, 1045a7–22)? – Die Einheit der Definition ist dadurch gegeben, daß die letzte Materie als die unmittelbar ermöglichende Voraussetzung von etwas Bestimmtem und die Form, die daraus tatsächlich diese bestimmte Sache schafft, ein und dasselbe sind (b18 f.). Die G. aber als das allgemein oder unbestimmt Gedachte ist (gedachte) Materie (a34). In VII 12, 1038a5–9 geht Ar. davon aus, daß die G. überhaupt nicht neben ihren Arten besteht oder jedenfalls nur im Sinn der Materie, und gelangt zu dem Schluß, die Definition sei die aus den Differenzen gebildete Erklärung. Die Ausgangsthese besagt: Die G. als das Allgemeine hat (ontologisch) keine eigene Realität jenseits der Arten (im Beispiel: nirgendwo in der Sprache kommt der Laut überhaupt vor, sondern immer nur der als dieser oder jener Buchstabe artikulierte Laut). Entsprechend bedeutet, wenn man richtig definiert, d. h. nicht lediglich inhaltsfremde Begriffe aneinanderreiht, sondern die G. in sich oder ihrem Inhalt nach differenziert, die G. (für das Erkennen) keinen eigenen Inhalt gegenüber den Differenzen, sondern sie ist als Voraussetzung oder Materie unbestimmterweise das, was die Differenz als die Form in bestimmter oder ausgeprägter Weise ist. Da es kein Leben überhaupt gibt, sondern Leben sich stets als bloß vegetatives pflanzliches oder sinnliches tierisches, als vernunftloses animalisches oder vernünftiges menschliches darstellt, ist in der Definition des Menschen die spezifische Differenz der Vernünftigkeit nichts, was von außen zu der Gattungsnatur des Lebens hinzukäme, sondern ist die höchste Weiterentwicklung der im Leben angelegten Möglichkeiten. Damit stellt die Differenz, genauer die letzte, allein das vollständige Wesen und die ganze Definition der Sache dar (Met. VII 12, 1038a19 f.; a25 f.; a29 f.), da sie die G. als ihre Voraussetzung einschließt. Die Einheit der definierten Art (*eidos*) oder Substanz ist so gewährleistet.

*Lit.:* D. M. BALME, γένος and εἶδος in Aristotle's Biology, in: CQ NS 12 (1962), 81–98; dt. in: Die Naturphilosophie des Aristoteles, hg. von G. A. SEECK, Darmstadt 1975, 139–171. – H. GRANGER, Aristotle and the Genus-Species Relation, in: SJPh 18 (1980), 37–50.

*M.-Th. Liske*

**geômetria / Geometrie** (γεωμετρία; lat. *geometria*) ist die Wissenschaft (→ *epistêmê*), die sich mit ausgedehnten Größen (*megethê*) beschäftigt (EN VI 11, 1143a3); sie untersucht Punkte und Linien und die Eigenschaften, die diesen Objekten als solchen (→ *kath' hauto*) zukommen, z. B. die Inkommensurabilität der Diagonale des Quadrats oder die Rechtwinkligkeit des Dreiecks (An. post. I 10, 76b35–77a5). Die *g.* bildet eine der beiden Arten der allgemeinen reinen Mathematik, die sich auf das Quantitative (→ *poson*) richtet. Gemäß der Einteilung des Quantitativen in Diskretes und Kontinuierliches (Cat. 6, 4b20; Met. V 13, 1020a8–10) wird auch die reine Mathematik in *g.* und Arithmetik (→ *arithmêtikê*) unterteilt (An. post. I 7, 75a38 f.; Met. I 2, 982a26–28). Der reinen *g.* ist die mathematische Optik als angewandte Disziplin untergeordnet; deren Theoreme werden wiederum in der physikalischen Optik verwendet, wenn z. B. der Regenbogen als Folge der Brechung der Sehstrahlen analysiert wird (An. post. I 13, 79a10–16; vgl. Meteor. III 2, 378a18). Die *g.* wird ferner von der Vermessungskunde (*geôdaisia*) abgegrenzt, die praktischen Zwekken wie der Aufteilung von Ackerland dient. Der Unterschied liegt jedoch nicht darin, daß die beiden Disziplinen jeweils unterschiedliche Objekte untersuchen, etwa sinnlich wahrnehmbare gegenüber nicht sinnlich wahrnehmbaren oder vergängliche gegenüber ewigen (Met. III 2, 997b25–998a6). Die *g.* ist vielmehr durch die spezifische Betrachtungsweise physikalischer Gegenstände bestimmt: Sie behandelt Eigenschaften, die nicht selbständig (→ *chôriston*) existieren, an physikalischen Objekten aber insofern vorliegen, als diese ausgedehnt sind, auf dem Wege der methodischen Abstraktion (→ *aphairesis*) so, als ob sie selbständige Entitäten wären (Met. XIII 3, 1078a22 f.; vgl. Phys. II 2). Die Gegenstände der *g.* sind

damit für Ar. weder bloße gedankliche Konstrukte noch völlig losgelöst von der sinnlich wahrnehmbaren Realität, vielmehr führt die intellektuelle Tätigkeit des Geometers dazu, daß Eigenschaften, die zuvor potentiell (*hylikôs*; vgl. → *hylê* [2]) existierten, wirkliche Existenz erlangen (Met. XIII 3, 1078a30 f.; vgl. → *entelecheia*).

*Lit.:* W. DETEL, Aristoteles. Analytica posteriora, übers. und erl., Berlin 1993, Bd. 1, 189–232. – Th. HEATH, Mathematics in Aristotle, Oxford 1949. – J. LEAR, Aristotle's Philosophy of Mathematics, in: PhR 91 (1982), 161–192. – I. MUELLER, Aristotle on Geometrical Objects, in: AGPh 52 (1970), 156–171.

*T. Wagner*

**gonê / Samen** (γονή; lat. *semen*) gebraucht Ar. im Rahmen seiner biologischen Zeugungslehre (vgl. → *genesis*) meist synonym mit → *sperma*, jedoch nur für den männlichen Zeugungsbeitrag von Lebewesen (→ *zôon*), wohingegen *sperma* auch den S. einer Pflanze (→ *phyton*) bezeichnet (Gen. an. I 20, 729a1 f.). Der S. gehört nach Ar. zu den gleichteiligen (→ *homoiomerê*) Körperteilen (Hist. an. I 1, 487a1 ff.), ist ein → *perittôma* (Gen. an. III 1, 749b6 f.; Part. an. IV 10, 689a8 f.) und bildet eine schaumartige Substanz (Gen. an. II 2, 736a13 ff.). Bei denjenigen Lebewesen, die Geist (→ *nous*) besitzen – dies trifft nur auf den Menschen zu –, transportiert der S. sowohl ein für den *nous* zuständiges, vom Körper (→ *sôma*) getrenntes seelisches Prinzip (*psychikê* → *archê*; vgl. → *psychê*) als auch ein an den Körper gebundenes seelisches Prinzip, nämlich den für die Wahrnehmung zuständigen Seelenteil (Gen. an. II 3, 737a7 ff.; II 5, 741b2 ff.). Außerdem bildet der S. die den Zeugungsprozeß initiierende Bewegung (→ *kinêsis*) und ist für die Übermittlung der Form (→ *eidos*) zuständig, wohingegen dem Menstruationsblut als dem weiblichen Zeugungsbeitrag die Vermittlung des Stoffes (→ *hylê*) zukommmt (Gen. an. I 20, 729a1 ff.; Met. XII 6, 1071b29 ff.). Als Bestätigung dieser auf der Vier-Ursachen-Lehre (vgl. → *aitia*) beruhenden asymmetrischen Zeugungstheorie führt Ar. die Beobachtung von Mehrlingsgeburten an (Gen. an. I 20, 729a1 ff.). Die Anschauung, daß beim Zeugungsprozeß der männliche S. nicht materiell in den ent-

stehenden Keim eingehe, sondern durch sein Vermögen (→ *dynamis*) und seine Bewegung wirke, glaubt Ar. durch das Phänomen der Vogeleierbefruchtung bestätigt (Gen. an. I 20, 729a20 ff.; II 3, 736a24 ff.) und zieht als Illustration die durch das Wirken des Labs auf Milch bewirkte Milchgerinnung heran (II 3, 737a12 ff.; II 4, 739b20 ff.).

*Lit.:* J. ALTHOFF, Warm, kalt, flüssig und fest bei Aristoteles. Die Elementarqualitäten in den zoologischen Schriften, Stuttgart 1992, 175–250. – S. FÖLLINGER, Differenz und Gleichheit. Das Geschlechterverhältnis in der Sicht griechischer Philosophen des 4. bis 1. Jhs. v. Chr., Stuttgart 1996, 133–179.

*S. Föllinger*

**gynê / Frau** (γυνή; lat. *mulier, uxor*) ist der Terminus für das weibliche Geschlecht beim Menschen (→ *anthrôpos*) im Unterschied zum Begriff *thêlu*, der artübergreifend im biologischen Bereich weiblich/Weibchen meint. Die Gleichheit der Art (→ *eidos*) von Fr. und Mann ist nach Ar. dadurch gegeben, daß die von ihm als konträr entgegengesetzt (→ *enantion*) betrachteten Geschlechter zwar wesentliche (→ *kath' hauto*), aber nur den somatischen Bereich (vgl. → *sôma*), also nicht die Definition des Menschen betreffende Eigenschaften sind (Met. X 9, 1058a29 f.; VII 5, 1030b14 ff.). Grundlegender Geschlechtsunterschied ist der weibliche Mangel an Wärme, aufgrund dessen das Weibchen die Nahrung nur bis zu Blut (Katamenien), aber nicht zu Samen (→ *sperma*) verkochen kann (Gen. an. II 4, 738a33 ff.). Innerhalb seiner Zeugungs- und Vererbungslehre bezeichnet Ar. die Entstehung eines weiblichen Fetus als eine – zur Arterhaltung naturnotwendige – Deviation (*teras*) von der männlichen Norm (Gen. an. IV 3, 767b5 ff.), ein Gedanke, der durch Thomas von Aquins Adaptation als *mas occasionatus* (*Summa Theologica*, quaest. 92, art. 1 ad 1) in die Tradition einging.

Im ethisch-politischen Bereich geht Ar. von einer naturgegebenen Herrschaft des Mannes über die Fr. aus (Pol. I 5, 1254b2 ff.). Analog hierzu schreibt er der Fr. eine in mangelnder Autorität bestehende Defizienz im seelischen Bereich (→ *psychê*) des planenden Vermögens, des *bouleutikon*, zu (Pol. I 13,

1260a12 f.). Diesem asymmetrischen Verhältnis der Geschlechter entspricht die Existenz einer jeweils spezifischen Tugend (→ *aretê*), wobei die Fr. »dienende« (*hypêretikê*) Tugend besitzt (Pol. I 13, 1260a20 ff.; VII 3, 1325b3 ff.). Welche konkreten Fähigkeiten die Geschlechter unterscheiden, führt Ar. nicht aus, im Unterschied zur sogenannten Ökonomikliteratur (z. B. Xenophon). Auf der Basis seiner Anschauung der Geschlechterdifferenz als einer komplementären funktionalen Differenz (Gen. an. I 18, 724b6 ff.; EE VII 5, 1239b23 ff.; EN VIII 14, 1262a16 ff.) betrachtet Ar. das Verhältnis von Mann und Fr. als naturgegebene – proportionale – Freundschaft (→ *philia*: EE VII 1, 1235a25 ff.; VIII 8, 1158b11 ff.). Auch wenn er einen direkten politischen Einfluß von Fr.en ablehnt (Pol. II 9, 1270a15 ff.; VI 4, 1319b27 ff.), mißt er ihnen mit der zentralen politischen Rolle, die er in Absetzung von Platon dem Haus (→ *oikia*) als anthropologischem Spezifikum zuweist (EE VII 10, 1242a23; EN VIII 14, 1162a16 ff.; Pol. II 5, 1264a40 ff., v. a. 1264b4 ff.), und den traditionellerweise dort beheimateten Aufgaben der Fr. indirekt politische Bedeutung zu.

*Lit.:* S. FÖLLINGER, Differenz und Gleichheit. Das Geschlechterverhältnis in der Sicht griechischer Philosophen des 4. bis 1. Jhs. v. Chr., Stuttgart 1996, 118–227.

*S. Föllinger*

## h

**haima / Blut** (αἷμα; lat. *sanguis*). Das *h.* gehört neben Blutwasser (Serum), Fett, Talg, Mark, Samen, Galle, Milch und Fleisch zu den gleichteiligen, d. h. homogenen Teilen (*homoiomerê* [sc. *moria*]), die aus der Verbindung der Elementarqualität feucht mit der sekundären Qualität weich entstanden sind (Part. an. II 2, 647b10–17). Der erdige, feste Faserstoff (= Fibrinogen) im Bl. der meisten Lebewesen bewirkt die Gerinnung (Hist. an. III 6, 515b27–32; Part. an. II 4, 650b36 f.). Das *h.* wird im Herzen (→ *kardia*) gebildet (Hist. an. III 4, 665b27–666a8; Part. an. II 1, 647b4 f.). Von den drei Herzhöhlen enthalte die rechte Kammer das meiste und wärmste Bl., die linke das wenigste

und kälteres Bl. und die mittlere Höhle das hinsichtlich Quantität und Temperatur eine Mittelstellung einnehmende und zugleich reinste Bl. (III 4, 667a1–4). Alles Bl. ergießt sich vom Herzen in die Adern, d. h. zunächst in die »große Ader« (= Hohlvene) und »Aorta« (= Aorta), ohne am Ende wieder ins Herz zurückzufließen (Hist. an. III 4, 665b33–666a8). Das *h.* entsteht durch die »Verdampfung« (→ *anathymiasis*) der im Magen und Darm aufgefangenen Nahrung in die Adern; in diesen wird der Stoff durch eine Änderung der Zusammensetzung zu Bl., das zum Herzen läuft und in seinen Höhlen gesammelt wird (Somn. 3, 456b1–5; 458a15–21). *h.* ist somit ein »Endprodukt der Nahrung« (Iuv. 3, 469a1 f.). Aus dem Bl. bilden sich der Schweiß (Part. an. III 5, 668a33–b4), das Knochenmark (Hist. an. III 8, 517a1–3; Part. an. II 6, 652a21–23) sowie bei Nahrungsüberschuß Fett und Talg (Hist. an. III 17, 520a6; Part. an. II 5, 651a20–23). Das selbst nicht wahrnehmungsfähige Bl. transportiert die Eindrücke von den Sinnesorganen zum warmen Herzen, das Rezipient der Empfindung und Sitz der wahrnehmenden Seele ist (II 5, 651b5 f.; III 5, 667b26–28; Gen. an. II 6, 744a3).

*Lit.:* W. KULLMANN, Aristoteles und die moderne Wissenschaft, Stuttgart 1998, 190–195. – C. OSER-GROTE, Aristoteles und das Corpus Hippocraticum. Die Anatomie und Physiologie des Menschen, Stuttgart 2004.

*C. Oser-Grote*

**hamartia / Fehler, Verfehlung** (ἁμαρτία; lat. *peccatum*) ist (1) allgemein ein F. oder Irrtum, z. B. beim Definieren (Top. VI 1, 139b9), bei der Überlegung (EN VI 9, 1142a21), der Erziehung (III 15, 1119a34) oder Gesetzgebung (Pol. II 8, 1269a16).

(2) Im Bereich der Ethik bezeichnet *h.* (häufig: *hamartêma*) (a) einen bestimmten Typ der sittlich schlechten Handlung (Rhet. I 13, 1374b2–10; EN V 10, 1135b11–25). F. sind zwar vom Handelnden verursacht und somit kein bloßes »Unglück« (*atychêma*). Anders als ungerechte Taten (*adikêmata*) beruhen sie aber nicht auf dem schlechten Charakter des Handelnden, sondern auf einem Irrtum bezüglich der Handlungs-

umstände (vgl. auch EN VII 6, 1148a3). Außerdem benutzt Ar. den Begriff (b) im Rahmen seiner Tugendkonzeption (vgl. → *aretê*). Während sich der Tugendhafte in bezug auf seine Leidenschaften richtig verhält, »verfehlt« (*hamartanei*) der Schlechte das angemessene Verhalten. Dabei kann es sich um einen F. im Maß der Leidenschaft handeln (EN II 5, 1106b25; II 6, 1107a25), z. B. wenn man sich zu viel oder zu wenig fürchtet, oder um einen F. in der Art und Weise (III 10, 1115b15 f.), z. B. wenn man fürchtet, was man nicht soll. Entsprechend sagt Ar., daß »man sich auf vielfache Weise verfehlen« kann, »richtig handeln« (*katorthoun*) aber nur auf eine Art (II 5, 1106b28–31).

(3) Die unter (2a) genannte Bedeutung von *h.* spielt auch in der Dichtungstheorie des Ar. eine Rolle (vgl. → *poiêtikê*): Die Handlung (→ *mythos*) einer gelungenen Tragödie (→ *tragôdia*) zeichnet sich dadurch aus, daß der Protagonist (wie z. B. Ödipus) wegen eines »großen F.s« vom Glück ins Unglück gerät (Poet. 13, 1453a12–17).

*Ph. Brüllmann*

**haplôs / einfach, schlechthin** (ἁπλῶς; lat. *simpliciter*). Mit *h.* wird die uneingeschränkte Nennung eines Sachverhaltes bezeichnet (Top. II 11, 115b29–35). Darunter ist entweder ein sachlich Erstes (1) oder ein undifferenziert Allgemeines (2) zu verstehen (Gen. corr. I 3, 317b5–7). Im Fall (1) wird ein Sachverhalt rein als er selbst und als Ursache für alle sekundären, bedingten Einzelphänomene bezeichnet (*ante rem*). Für diese erbringt allein seine Kenntnis die notwendigen und hinreichenden Seins- und Erkenntnisbedingungen (vgl. → *epistêmê*). So liegt z. B. das Wissen, ob eine Figur ein Dreieck ist und was sie zum Dreieck macht, erst vor, wenn unter Absehung von allen Merkmalen spezifischer Dreiecksformen, z. B. Gleichschenkligkeit, auf das für jedes Dreieck konstitutive Merkmal der Winkelsumme von 180° als das sachlich Primäre rekurriert wird (An. post. I 5, 74a32–b4; Top. VI 4, 141a26–142a16). Synonym werden für *h.* → *proteron* bzw. *gnôrimôteron tê physei* (»der Natur nach früher« bzw. »erkennbarer«: An. post. I 2, 71b34 f.),

*prôtôs* (»primär«: Met. VII 1, 1028a30 f.), *kyriôs* (»eigentlich«: An. post. I 3, 72b14), *kata pantos* (»für jedes [einzelne gültig]«: An. post. I 1, 71a34–b3) sowie → *katholou* (»allgemein«: An. post. I 5, 74a32 f.) verwendet. Im Fall (2) wird *h.* als unbestimmter, abstrakter Allgemeinbegriff verwendet (*post rem*), der auf in der Sache spezifisch verschiedene Einzelfälle angewendet werden kann, aber abweichende Einzelfälle nicht erfaßt. Das gilt um so mehr, je weniger sich die subsumierten Fälle aus ihrem Allgemeinen deduzieren lassen (Met. XII 5, 1071a17–24; EN I 1, 1094b11 ff.). Weiter kann *h.* negativ konnotiert mangelnde Differenzierung bezeichnen (Met. I 5, 987a20–22; Soph. el. 17, 175b30–32). In diesem Falle sind differenzierende Einschränkungen hinzuzusetzen, vor allem mit Hilfe der verschiedenen Kategorien (→ *katêgoria*; Substanz, Qualität, Quantität, Ort, Zeit usw.), durch die Gegensätze wahr – falsch, Akt – Potenz, per se – akzidentell, unbedingt – hypothetisch (Met. VI 2, 1026a33–b2; An. post. I 3, 72b13–15). So gilt es z. B. bei einem bestimmten Volk als »schön, den Vater zu opfern […] schlechthin jedoch als nicht schön« (Top. II 11, 155b22–24).

*Lit.:* Ch. PIETSCH, Prinzipienfindung bei Aristoteles, Stuttgart 1992, 61–77, 164–173.

*Ch. Pietsch*

**hêdonê / Lust** (ἡδονή; lat. *delectatio*, *voluptas*; Adj.: *hêdys* / angenehm) ist ein Phänomen, das sich auf allen Stufen und in allen Formen des bewußten Lebens findet, beginnend bei der elementarsten Wahrnehmung (→ *aisthêsis*), der Tastempfindung (An. II 3, 414b4; II 2, 413b23), bis zum sich selbst denkenden göttlichen Geist (vgl. → *noêsis noêseôs*), dessen Tätigkeit (→ *energeia*) L. und dessen Theorie (→ *theôria*) das Angenehmste ist (Met. VII 7, 1072b16; b24): »Jedes Lebewesen scheint seine eigene L. zu haben, wie es auch seine eigene Leistung hat« (EN X 5, 1176a3–5). Es ist zu unterscheiden zwischen körperlicher und seelischer L., »wie Ehrliebe und Lernbegierde«, und bei der körperlichen L. zwischen den Formen, die nur der Mensch kennt, wie der L. am Sehen von Farben

und Gestalten oder am Hören von Melodien, und denen, die er mit den Tieren teilt, wie die L. an Tast- und Geschmacksempfindungen (EN III 13, 1117b28–1118a32). Es gibt Lustformen, denen ein als Unlust empfundener Mangelzustand vorausgeht, wie die mit der Nahrungsaufnahme verbundenen, und solche »ohne Unlust«, wie die L. an der Mathematik, am Riechen, Hören, Sehen, an Erinnerungen und Erwartungen (EN X 2, 1173b13–19), am Denken und an der Theorie (X 4, 1174b21).

*De anima* spricht nur beiläufig von der L.; sie ist für Ar. weniger ein Thema der Psychologie als vielmehr der Ethik, deren Grundbegriffe auf die L. verweisen. Die Affekte (→ *pathos*), die den Bereich der ethischen Tugend (→ *aretê*) bilden, sind von L. und Unlust begleitet (EN II 4, 1105b23). Deshalb kann Ar. allgemein sagen: »Die ethische Tugend bezieht sich auf L. und Unlust« (II 2, 1104b8 f.). Für sie ist es überaus wichtig, daß man »sich freut, woran man soll, und haßt, was man soll« (X 1, 1172a21–23); wir sind dadurch gut oder schlecht, »daß wir die L. und Unlust verfolgen oder meiden, die wir, und so wie wir sie verfolgen und meiden sollen« (EE II 4, 1222a1 f.). Nach verbreiteter Meinung gehört zum Glück L. (EN VII 12, 1152b6 f.; I 9, 1098b25). L. und Unlust sind der Maßstab, nach dem wir, die einen mehr, die anderen weniger, unsere Entscheidungen treffen (II 3, 1105a3–5; X 1, 1172b25 f.); wer durch L. und Unlust verdorben ist, kann die sittlichen Prinzipien (→ *archê*) nicht erkennen (VI 5, 1140b17 f.). Man erzieht die jungen Menschen, indem man sie durch L. und Unlust lenkt (X 1, 1172a20 f.).

Die Moralphilosophie kann daher das Thema L. nicht ausklammern. Seit den Vorsokratikern ist vor allem die Frage nach ihrem Wert umstritten; die Meinungen reichen von dem einen Extrem, sie sei das höchste Gut, bis zu dem andern, sie sei durch und durch schlecht (a26–28). Die Frage nach dem Wert der L. kann jedoch nicht beantwortet werden, ohne auf die nach ihrem Wesen einzugehen.

Ar. hat zwei Abhandlungen über die L. geschrieben; beide finden sich in der *Nikomachischen Ethik* (VII 12–15, im folgen-

den A, sowie X 1–5, im folgenden B). Sie definieren die L. verschieden: A als unbehinderte Tätigkeit (VII 13, 1153a14 f.), B als zur vollkommenen Tätigkeit hinzukommende Vollendung (X 4, 1174b33). Über das Verhältnis von A und B, ihre relative Datierung und die sachliche Überlegenheit sind sich die Interpreten nicht einig. EN VII zählt zu den sogenannten kontroversen Büchern (V, VI, VII), welche die handschriftliche Überlieferung sowohl der *Nikomachischen* als auch der *Eudemischen Ethik* zuweist; die relative Datierung und Bewertung von A können daher nicht getrennt werden von der Frage, ob EN VII ursprünglich zur *Nikomachischen* oder *Eudemischen Ethik* gehörte. Wie immer das alles im einzelnen zu entscheiden ist: ein Zweifel an der sachlichen Überlegenheit von B gegenüber A ist nicht möglich. Im Mittelpunkt von A steht das auf Platons *Philebos* (31b2–32b8) zurückgehende Argument, die L. könne deshalb kein Gut sein, weil sie ein Werden ist. Es lassen sich vier Argumente unterscheiden: drei richten sich gegen das Argument aus dem Werden, das vierte zeigt, daß eine Form der L. das höchste Gut ist. (1) Ein Prozeß und ein Werden sind zwar kein Gut schlechthin (→ *haplôs*), aber sie sind ein Gut für jemanden in einer bestimmten Situation; z. B. ist der Heilungsprozeß ein Gut für den Kranken (EN VII 13, 1152b26–33). (2) Nicht der Wiederherstellungsprozeß als solcher ist angenehm; er ist es vielmehr aufgrund der Ursache, die ihn bewirkt. Diese ist aber kein Prozeß, sondern eine Tätigkeit, und zwar die Tätigkeit des Teils der Natur, der noch gesund ist (VII 13, 1152b33–1153a7). (3) Es ist zuzugeben, daß das Ziel eines Werdens besser ist als der Vorgang des Werdens. Mit dieser Überlegung könnte man den Wert der Tätigkeiten bestreiten, die ein Werden bewirken. Der Einwand übersieht jedoch, daß nicht alle Lustformen Tätigkeiten sind, die den naturgemäßen Zustand des Organismus herbeiführen; es gibt auch solche, die in der Betätigung dieses Zustands bestehen und kein von sich verschiedenes Ziel haben. So kommt A zu der Definition der L. als »unbehinderter Tätigkeit der naturgemäßen Haltung« (→ *hexis*: VII 13, 1153a7–15). (4) Wenn es unbehinderte Tätigkeiten einer jeden Haltung

gibt, dann sind entweder sie alle oder es ist eine von ihnen das Glück; also ist mindestens eine Form der L. das höchste Gut (1153b9–25). – Das für die Ethik wichtige Verhältnis von L. und ethischer Haltung wird in A nicht thematisiert; es wird nicht geklärt, weshalb es von der ethischen Haltung abhängt, woran wir L. haben; wo in A vom Verhältnis von L. und Haltung ausdrücklich die Rede ist, geht es um einen physiologischen und nicht um einen ethischen Zustand. Bei der L., die Bereich der ethischen Haltung ist, beschränkt A sich auf die körperliche L.; die mit den Affekten verbundene L. kommt nicht zur Sprache.

B setzt sich vor allem mit der These des Eudoxos, die L. sei das höchste Gut, auseinander. Nicht zuletzt die sittlich schlechten Lustformen zeigen, daß nicht jede L. ein Gut ist (X 2, 1173b21; 1174a3). B unterscheidet Formen der L., die unterschiedlich zu bewerten sind; die Ausführungen über das Verhältnis von L. und Tätigkeit haben die Aufgabe, diese Unterscheidung ontologisch und psychologisch zu fundieren (X 2, 1173b28–31; X 5, 1175a21–28; b24–28). Wie Handlungen und sittliche Haltungen zu bewerten sind, ist im Verlauf der Ethik ausführlich dargestellt worden; wenn wir die L. an Handlungen und Haltungen binden, ist damit auch die Frage nach deren Bewertung beantwortet. Dann ist jedoch die schlechte L. L. an der schlechten Tätigkeit, die ihrerseits deswegen schlecht ist, weil das Vermögen, das sie ausübt, in schlechtem Zustand ist. Nach B ist jedoch der gute Zustand (→ *diathesis*) des Vermögens eine der notwendigen Bedingungen der L. (X 4, 1174b18 f.; b32). Also erscheint der Begriff der schlechten L. als in sich widersprüchlich; L. kann aufgrund ihrer Definition nur gut sein.

L., so die Lösung, ist gemäß B in zwei Weisen, die von Ar. nicht klar unterschieden werden, durch einen Zustand oder eine Haltung bedingt. Zum einen ist der bestmögliche Zustand des Vermögens, das die Tätigkeit ausübt, notwendige Bedingung für die Vollkommenheit der Tätigkeit und damit für die mit der Tätigkeit verbundene L. Zum anderen ist die Qualität eines Eindrucks durch einen Zustand bedingt. Bei-

spiele sind Gesundheit und Krankheit, die zu unterschiedlichen Sinnesempfindungen führen (X 2, 1173b21–25; X 5, 1176a12–15), und die Haltung des Strebevermögens, die dieselbe Handlungsweise als angenehm oder unangenehm erleben läßt (X 2, 1173b28–31; X 5, 1176a15–24). Die Vollkommenheit der Tätigkeit ist also weder eine notwendige noch eine hinreichende Bedingung der L.; L. ist vielmehr immer auch bedingt durch die Haltung des Strebevermögens; die vollendete Tätigkeit ist nur unter der Voraussetzung angenehm, daß das Strebevermögen in der richtigen Verfassung ist.

Nach An. III 2, 425b12–25 haben die Wahrnehmungstätigkeiten ein Selbstverhältnis; nach EN IX 9 ist es nicht auf die Tatsache beschränkt, daß wir tätig sind; die Wahrnehmung hat vielmehr auch ein ausschließlich sinnlich vermitteltes Verhältnis zu sich selbst als einem Gut. Entsprechend erfährt das Denken in einer selbstbezogenen, aber nicht begrifflich reflektierten Tätigkeit sich selbst als wählenswert. L. ist die vollendete Tätigkeit, insofern sie in einem selbstbezogenen, aber nicht begrifflich reflektierten »Mitwahrnehmen« (EN IX 9, 1170b4 f.) Gegenstand ihrer eigenen Selbstbejahung ist.

*Lit.:* J. C. B. GOSLING/C. C. TAYLOR, The Greeks on Pleasure, Oxford 1982. – P. GOTTLIEB, Aristotle's Measure Doctrine and Pleasure, in: AGPh 75 (1993), 31–46. – F. RICKEN, Der Lustbegriff in der Nikomachischen Ethik des Aristoteles, Göttingen 1976. – DERS., Wert und Wesen der Lust, in: Die Nikomachische Ethik, hg. von O. HÖFFE, Berlin 1995, 207–228. – P. WEBB, The Relative Dating of the Accounts of Pleasure in Aristotle's Ethics, in: Phronesis 22 (1977), 235–262.

*F. Ricken*

**hekaston / einzeln** (ἕκαστον; lat. *particulare*, *singulare*, *species*) wird sowohl absolut als auch indexikalisch (kontextabhängig) verwendet. Indexikalisch gebraucht meint es den e.en Gegenstand der Erörterung, das, was in diesem Kontext jeweils zur Debatte steht. Verbunden mit epistemischen Ausdrücken wie »wissen« ist *h.* stets so verwendet (z. B. Met. VII 1, 1028a36). Zumeist bezeichnet das indexikalisch gebrauchte *h.* (zumal im Kontext biologischer Schriften) die e.e Art (→ *eidos*) gegen-

über der Gattung (→ *genos*) als dem Ganzen. In der absoluten Bedeutung bezeichnet es das Einzelne, das Individuum. Hierfür verwendet Ar. meistens die ausführlichere Wendung *to kath' h.*, die wohl in bewußter Parallelität zum Gegenbegriff *to* → *katholou* (wörtlich: das aufs Ganze Bezogene, das Allgemeine) gebildet ist. Falsch wäre aber die eindeutige Zuordnung, *h.* meine den jeweiligen Gegenstand des Interesses, *to kath' h.* das Individuum. Beide Ausdrücke treten in beiden Verwendungen auf. In der Biologie steht *to kath' h.* häufig für die e.e Art. Umgekehrt dürfte in Met. VII 13, 1038b10–12 *h.* für ein Individuum gebraucht sein, weil es ausdrücklich von dem mehreren zukommenden Allgemeinen unterschieden wird. Wenn oftmals gerade bei zentralen Stellen wie in Met. VII 6, wo die Identität des *h.* mit seinem wesentlichen Sein (→ *ti ên einai*) behauptet wird, sehr schwer zu entscheiden ist, ob *h.* das Einzelne oder die jeweilige Art meint, so ist dies kein Zufall, sondern ist philosophisch darin begründet, daß dieser Unterschied bei Ar. an Bedeutung verliert. Da das Einzelne als Einzelnes unerkennbar ist, die Artnatur aber nicht als allgemeine, sondern nur als bestimmendes Prinzip des Einzelnen gegeben ist, kommen als Gegenstände philosophischer Betrachtung nur der individuelle Repräsentant einer Art oder (mit Gewichtsverlagerung) die jeweilige Art, wie sie in ihren Einzelnen realisiert ist, in Frage.

*M.-Th. Liske*

**hekôn (hekousios) – ouch hekôn – akôn (akousios) / freiwillig – nicht-freiwillig – unfreiwillig** (ἑκών [ἑκούσιος] – οὐχ ἑκών – ἄκων [ἀκούσιος]; lat. *voluntarius – involuntarius*). Die Thematik des Un-/Freiwilligen war Ar. so wichtig, daß er sie in einer (verlorengegangenen) Schrift *Peri Hekousiou* behandelt hat (DL V 24, n. 68). Definiert wird das Freiwillige (*to hekousion*) »als dasjenige, dessen Ursprung im Handelnden selbst ist, sofern er alles Einzelne kennt im Bezug auf den Bereich des Handelns« (EN III 3, 1111a23 f.). Der erste Teil dieser Bestimmung ermöglicht es Ar., bisweilen auch Kindern und den übrigen Lebewesen Anteil am Freiwilligen zuzuschreiben,

weil sie den Ursprung ihres (jeweiligen) Strebens in sich selber tragen. In diesem Sinne wird selbst das »Plötzliche« (*exaiphnês*), Impulsartige, als freiwillig angesehen (b8 ff.). Aufgrund des zweiten Bestandteils der Definition spricht Ar. andererseits Tieren und Kindern wissensbasiertes freiwilliges Handeln ab (EN VI 2, 1139a18 ff.; EE II 8, 1224a22 ff.). In dem Streben nach etwas als notwendigem Teilmoment jeder freiwilligen Handlung liegt die Willentlichkeit des Handelns begründet. Ebenso notwendig ist die Wissentlichkeit der Handlung in sämtlichen sie betreffenden Umstandsmomenten, damit die Handlung als freiwillig vollzogen gelten kann. Strebensmäßig gewollt und bewußt, damit freiwillig, handelt jemand also genau dann, wenn (a) der Ursprung der Handlung im Handelnden selbst liegt und wenn (b) das Handlungssubjekt alle Handlungsumstände genau kennt. Dieses Freiwillige wird vom Menschen jeweils als Entscheidung (→ *prohairesis*) vollzogen (EN III 4, 1111b7 ff.). Die Entscheidung zeigt sich so als Spezialfall des Freiwilligen, dessen Begriff den extensional weiteren Begriff darstellt.

Gemäß den Bestimmungen des Freiwilligen gibt es zwei Weisen des Unfreiwilligen (*akôn*, auch *akousios*): (1) Unfreiwilliges Tun unter Gewalteinwirkung (→ *bia*), d. h., wenn der Grund des Tuns nicht in dem Handelnden selbst liegt, dieser darauf auch keinen Einfluß hat (EN III 1, 1110a1 ff.). Hiervon sind noch die sog. »gemischten Handlungen« bei Konflikten zu unterscheiden, die je nach Situation und Stärke des psychischen Zwangs zu beurteilen sind (a4 ff.), für Ar. jedoch insofern einen bestimmten Freiwilligkeitsanteil haben, als der Ursprung der (Körper-)Bewegung im Handelnden liegt. (2) Unfreiwilliges Tun aus Unwissenheit (*di' agnoian*), d. h., aus Situationsunkenntnis fällt das Tun anders aus, als es beabsichtigt war (III 2, 1110b18 ff.). Hier ist zu prüfen, ob dem Handelnden die faktisch entscheidenden Umstände (die *kath' hekasta*; vgl. → *hekaston*) der konkreten Situation notwendigerweise undurchschaubar und unvorhersehbar gewesen waren und er sein Handeln bei nachträglicher Kenntnis bereut. Nur in diesem Falle könnte seine Tat als »unfreiwillig« (*akôn*),

als so nicht gewollt angesehen werden. Schmerzt den aus Unwissenheit Handelnden sein Tun nach erlangtem Wissen allerdings nicht und bereut er es nicht, dann nennt A. sein Tun »nicht-freiwillig« (*ouch hekôn*, b23).

Insgesamt dürfen damit jedoch nicht die letztlich freiwillig unternommenen Taten verwechselt werden, die nur dem Anschein nach unfreiwilligen Charakters sind und sehr wohl als sittlich beurteilbar gelten müssen. In Ansehung der aus Unkenntnis geschehenden Handlungen gibt es allerdings verschiedene ›Schweregrade‹. Betrifft die Unwissenheit bekannte Grundsätze des Naturrechts (V 12, 1136b32 ff.) oder Normen des positiven Rechts (III 7, 1113b34 ff.) der politischen Gemeinschaft, dann wird sie dem Handlungssubjekt als schuldhaft zugerechnet, da er die gesetzlichen Bestimmungen, die er hätte kennen müssen, sich zumindest leicht hätte erwerben können (b34). Desgleichen gilt in allen Fällen, in denen die tatspezifische Unkenntnis Aristotelisch gesprochen: auf Nachlässigkeit oder Sorglosigkeit (*amelia*, 1114a1 f.), in moderner Terminologie: auf Fahrlässigkeit (BGB § 276) beruht. Der fahrlässig Handelnde ist somit ursächlich schuld an seiner Unwissenheit, weil er seine geistigen Kräfte, die doch in seiner Macht stehen, richtig hätte anwenden können, um sich das notwendige Wissen der für die Handlungssituation erforderlichen Faktoren zu erwerben. Indessen sind derartige Verfehlungen aus einmalig selbstverschuldeter Unwissenheit nicht unmittelbar unsittlich oder bewußt rechtswidrig. Sie können aber zur Unsittlichkeit führen, sofern der Mensch durch anfänglich freiwillig wiederholtes Ausführen von anerkannt ablehnenswerten Verhaltensweisen sich selbst schließlich eine Charakterhaltung z. B. der Unbeherrschtheit, Zügellosigkeit oder Ungerechtigkeit gibt (EN III 7, 1114a4 ff.; vgl. Buch VII). Entsprechend ist er auch für die Folgehandlungen verantwortlich; Affekthandlungen gelten nicht als unfreiwillig (III 3, 1111a33 ff.).

*Lit.:* R. LOENING, Die Zurechnungslehre des Aristoteles, Jena 1903, ND Hildesheim 1967. – Ch. RAPP, Freiwilligkeit, Entscheidung und

Verantwortlichkeit, in: Aristoteles. Die Nikomachische Ethik, hg. von O. HÖFFE, Berlin 1995, 109–133.

*R. Elm*

**hen / Eines, eins, Einheit** (ἕν, lat. *unum*, *unitas*). Die Begriffe *h.* (Eines) und →*on* (Seiendes) sind die allgemeinsten, jeder (durch Genus und Differenz) definierenden Sachbestimmung immer schon vorausliegenden Prädikate, die die Grundmerkmale jedes Wirklichen bezeichnen (Met. III 3, 998b22–28; X 2, 1053b20 f.). Wechselseitig konvertibel, sind sie in der Sache identisch, bezeichnen aber einen je unterschiedlichen Aspekt (IV 2, 1003b22–33; X 2, 1054a13–19; XI 3, 1061a15–18): *on* die aktuale Wirklichkeit des je bestimmten Seins, *h.* seine Distinktheit und Unteilbarkeit (V 6, 1016b3–5; X 1, 1052b15–18). Damit ist *h.* zentraler Begriff der Ersten Philosophie (vgl. → *philosophia*) oder Metaphysik. Wie diese das Seiende nicht partikulär untersucht, sondern sofern es seiend ist (*on hê on*), so auch das Eine, sofern es eines ist (*h. hê h.*: IV 1, 1003a21–32; IV 2, 1004b5–8). Dabei ergibt sich analog zur Differenzierung des Seienden auch eine Differenzierung des *h.* (IV 2, 1003b33 f.; VII 4, 1030b10 f.; X 2, 1053b25). Weder synonym noch homonym sind innerhalb dieser Differenzierung sekundäre Seins- und Einheitsweisen bzw. -begriffe auf eine jeweils primäre bezogen, wie etwa »gesund« im Sinne von »Gesundheit bewirkend, bewahrend, anzeigend« auf »Gesundheit« (*pros h.*-Struktur: IV 2, 1003a33 ff.). So kommt es zur Unterscheidung von akzidentell-bezüglichem *on kata* → *symbebêkos* und selbständigem *on* → *kath' hauto* (V 7, 1017a7 ff.) oder von Sekundärkategorien (Quantität, Qualität usw.) und erster Kategorie (Substanz) (IV 2, 1003b5–19; V 7, 1017a22 ff.; IX 1, 1045b27–31; vgl. → *katêgoria*) sowie weiter auch innerhalb der Kategorien, vor allem der ersten, in auf ein je primäres Seiendes bezogene Seinsweisen (IV 2, 1004a22–31; V 8, 1017b10 ff.; XII 1, 1069a18 ff.). Dem entspricht die Differenzierung des *h.* in akzidentell-bezügliche (*kata symbebêkos*) und selbständige Einheit (V 6, 1015b16 ff.) bzw. in Sekundärformen (»gleichgroß«, »ähnlich« usw.) und die substantielle Primärform »Identität« (IV 2, 1003b33 f.; V 6, 1016b6–11; X 3,

1054b29–32). Auch diese Primärform ist wiederum in sich differenziert (äußerlich zusammenhängend, materiell, individuell, generisch, formbedingt, definitorisch, wesenhaft, analog: V 6, 1015b36 ff.; I 1, 1052a15–b1; X 2, 1053b24–1054a9). Diese vielfältigen Seins- bzw. Einheitsweisen sowie deren kontradiktorische und privative Gegensätze sind Konkretisationen der alles Wirkliche umfassenden Grundgegensätze »seiend – nicht seiend« (*on – mê on*) bzw. »Einheit – Vielheit« (*h.* – → *plêthos*) (IV 2, 1004a9–20; b27–1005a5; X 2 f., 1053b25 ff.). Die Rangordnung der durch *h./on* charakterisierten Seienden (*onta*) ergibt sich aus dem »Intensitätsgrad« ihrer Aktualität (*on*) und distinkten inneren Einheit (*h.*). So läßt sich letztlich die Fülle des Seienden auf die ersten Prinzipien (IV 2, 1003a31 f.) bzw. auf eine »primäre Substanz« zurückführen, den Unbewegten Beweger, der als reflexiver geistiger Akt in sich *on* und *h.* in primärer Weise realisiert (IV 2, 1003a33 f.; XII 7, 1072a19 ff.). Er stellt Maß und Bezugspunkt für alle nachgeordneten Seins- und Einheitsweisen dar. Im Rahmen dieses Seinsaufbaus beinhalten *on* und *h.* jeweils eine dreifache Prinzipienfunktion: als deduktive Strukturprinzipien der Wirklichkeit vom Einfachen zum Komplexen (ontologisch: V 6, 1016b17–31), als analytische Erkenntnisprinzipien vom Komplexen zum Einfachen (gnoseologisch), als Differenzierungsprinzipien der unterschiedlichen Erkenntnisbereiche (wissenschaftstheoretisch: IV 2, 1004a2–9). Mißverständlich ist die Kritik des Ar. an Platon, wenn er dessen angeblich abstraktes, ontologisch sekundäres *h.* als reales Prinzip ablehnt (*katêgorêma, koinon*: VII 16, 1040b16 ff.; X 2, 1053b16–21). Tatsächlich steht der Aristotelische Prinzipiengegensatz *h.* – *plêthos* in Platonischer Tradition. Die spätere Antike sah bei Ar. allerdings insofern einen Widerspruch, als er das reine *h.* (*to heni einai*) zwar als erkenntnistheoretisches Kriterium (X 1, 1052b1 ff.), aber nicht als ontologisches Prinzip anerkannte (XII 7, 1071a30–34). Das *h.* verbleibt selbst beim Unbewegten Beweger in der Bindung an das Seiende (Plotin, Enn. V 3, 1; 9, 7–27). Diese Kritik führte zum transzendenten *h.* des Neuplatonismus.

*Lit.:* H. J. KRÄMER, Der Ursprung der Geistmetaphysik. Untersuchungen zur Geschichte des Platonismus, Amsterdam 1964, 127–191. – D. MORRISON, The Place of Unity in Aristotle's Metaphysical Project, in: PBAC 9 (1995), 131–156. – Ch. PIETSCH, Prinzipienfindung bei Aristoteles, Stuttgart 1992, 194–281.

*Ch. Pietsch*

**heteron / anderes**: s. tauton

**hexês / nächstfolgend**: s. ephexês

**hexis / Haltung** (ἕξις; lat. *habitus*) ist die Substantivierung des Verbums »haben« (*echein*). Entsprechend dem transitiven Gebrauch des Verbums bedeutet *h.* »die Wirklichkeit (→ *energeia*) des Habenden und des Gehabten«, d. h. das wirkliche Haben; eine *h.* in diesem Sinn besteht z. B. zwischen dem, der ein Kleidungsstück hat, und dem Kleidungsstück, das von ihm gehabt wird (Met. XII 20, 1022b4–8).

Im intransitiven Gebrauch bedeutet *echein* »sich verhalten«, »in einem Zustand sein«; *h.* ist das wirklich Gehabte oder der Zustand, in dem sich etwas befindet. Im weitesten Sinn wird damit alles bezeichnet, was ein Substrat (→ *hypokeimenon*), in den verschiedenen Bedeutungen dieses Terminus, hat. So wird *h.* gebraucht für die vom Stoff (→ *hylê*) gehabte Form (→ *eidos*: Met. VIII 5, 1044b32; XII 3, 1070a12; Gen. corr. I 7, 324b17 f.) und für die von der Substanz (→ *ousia*) gehabten Eigenschaften (Met. I 3, 983b15; V 6, 1015b34; V 13, 1020a19).

In einem engeren Sinn bezeichnen »*h.* und Zustand« (→ *diathesis*) eine Art der Qualität (vgl. → *poion*; Cat. 8, 8b25–27). Dabei ist Zustand der weitere und *h.* der engere Begriff: »Die H.en sind auch Zustände, die Zustände aber nicht notwendig H.en. Denn Menschen, die H. haben, befinden sich auch aufgrund dieser in einem Zustand, aber Menschen, die sich in einem Zustand befinden, haben nicht in jedem Fall auch eine H.« (Cat. 8, 9a10–13). Nach Cat. 8 unterscheidet die H. »sich vom Zustand dadurch, daß sie bleibender und dauerhafter ist«, während Zustände auch Qualitäten sind, die sich leicht verändern »wie Wärme und Kälte, Gesundheit und Krankheit

und alles Derartige« (8b27–28; b36 f.); nach Met. V 20 »nennt man H. einen Zustand, nach welchem das in einem bestimmten Zustand Befindliche sich gut oder schlecht befindet, und dies entweder an sich oder in Beziehung auf ein anderes; so ist z. B. die Gesundheit eine H., denn sie ist ein solcher Zustand« (1022b10–12).

Beide Merkmale treffen vor allem auf die H. zu, deren Träger das vernünftige und das strebende Seelenvermögen sind (Pol. VII 15, 1334b18 f.; Cat. 8, 8b28 f.). Wissenschaft (→ *epistêmê*: EN VI 3, 1139b31 f.), Kunst (→ *technê*: EN VI 4, 1140a10) und sittliche Klugheit (→ *phronêsis*: EN VI 5, 1140b5; b20 f.) werden als H.en, die zu bestimmten kognitiven Leistungen befähigen, definiert. Beim strebenden Seelenvermögen ist zu unterscheiden zwischen den Affekten (→ *pathos*), den Vermögen (→ *dynamis*) zu ihnen und den »H.en, durch die wir uns zu den Affekten gut oder schlecht verhalten« (EN II 4, 1105b25 f.; vgl. EE II 2). Die ethische Tugend ist eine H., aufgrund deren wir die richtige Entscheidung treffen (EN II 6, 1106b36 f.). Die Beispiele zeigen, daß eine weitere Unterscheidung erforderlich ist. Die Kunst (*technê*) ist ein guter Zustand des Vernunftvermögens, aber sie ist insofern ambivalent, als sie zu entgegengesetzten Zwecken gebraucht werden kann; ein und dieselbe Kunst kann Entgegengesetztes hervorbringen, z. B. die Arztkunst Gesundheit und Krankheit (Met. IX 2, 1046b2–7). Dagegen kann die ethische Tugend nur die richtige Entscheidung bewirken. Von den hervorbringenden Wissenschaften oder Vermögen sind deshalb die H.en in einem engeren Sinn zu unterscheiden: »Denn dasselbe Vermögen und dieselbe Wissenschaft bezieht sich auf Entgegengesetztes; dagegen bringt eine H., die eine von zwei entgegengesetzten ist, nicht das Entgegengesetzte hervor; so wird von der Gesundheit nichts Entgegengesetztes, sondern nur Gesundes bewirkt« (EN V 1, 1129a13–16).

Der H. ist die Privation (→ *sterêsis*) entgegengesetzt (→ *antikeimenon*). Beispiele sind Sehend- und Blindsein oder Wissen haben und nicht haben. Der Gegensatz zeigt, daß die H. von der Natur (→ *physis*) gefordert ist: »Wir sagen, daß etwas, das fä-

hig ist, eine H. zu empfangen, beraubt ist, wenn etwas, das die H. von Natur aus hat und zu der Zeit, zu der es sie von Natur aus hat, sie in keiner Weise hat« (Cat. 10, 12a29–31). So ist der Erwerb des Wissens durch Lernen eine Veränderung »zu den H.en und der Natur« (An. II 5, 417b16). Die H.en sind entweder, wie der Gesichtssinn, mit der Geburt gegeben, oder sie werden erworben, wie das Wissen durch Lernen oder die ethische Tugend durch Gewohnheit (→ *ethos*: An. II 6, 417b12–18). Zwischen H. und Tätigkeit (→ *energeia*) besteht ein wechselseitiges Verhältnis: Die H.en entstehen aus der Wiederholung ähnlicher Tätigkeiten (EN II 1, 1103b21 f.); »das Ziel jeder Tätigkeit ist die Tätigkeit aufgrund der H.« (III 10, 1115b20 f.). Andererseits verhalten sich H. und Tätigkeit wie Besitz und Gebrauch (I 9, 1098b32 f.): »das Werk ist besser als die H.« (EE II 1, 1219a9). H.en sind nicht in derselben Weise freiwillig (→ *hekôn*) wie Handlungen (→ *praxis*); wir sind »Mitursache« der H. (EN III 7, 1114b23); über die Handlungen sind wir von Anfang bis Ende Herr, bei den H.en dagegen nur über den Anfang (EN III 8). Erkannt werden die H.en an der Lust (→ *hêdonê*) und Unlust, welche die Taten begleiten (II 2, 1104b3–5).

*F. Ricken*

**historia / Forschung** (ἱστορία; lat. *historia*). Der Begriff bezeichnet zum einen (1) das Erforschen einer Sache oder eines Sachverhalts, zum anderen (2) das durch Nachfragen und eigene Anschauung Erkannte, d. h. die Kunde und die Kenntnis von etwas, z. B. das Wissen um die Tätigkeiten der Seele (An. I 1, 402a4) oder um die Vorgänge in der Natur (Cael. III 1, 298b2). In dieser Bedeutung nähert sich der Begriff der → *empeiria* an (vgl. An. pr. I 30, 46a17–27). So muß nach Ar. ein politischer Redner, der z. B. über den Staatshaushalt beraten will, sowohl Erfahrung (*empeiria*) haben mit den finanziellen Verhältnissen des eigenen Staates als auch Kenntnis besitzen (*historikon einai*) von dem, was bei den anderen sich vorfindet (Rhet. I 4, 1359b23–32). Der Begriff erscheint ferner im Titel einer der drei großen biologischen Schriften des Ar. (*Historia*

*zôôn*, *Historia animalium*, *Tierkunde*). Durch Formulierungen wie »Darüber habe ich genauer in der *Tierkunde* geschrieben« (Respir. 12, 477a7) oder »Dies ist aus der *Anatomie* (→ *anatomê*) und der *Tierkunde* zu ersehen« (Gen. an. I 11, 719a10) verweist er v. a. in *De partibus animalium* (z. B. III 5, 668b29 f.; III 14, 674b16 f.) und in *De generatione animalium* (z. B. II 4, 740a23 f.; III 2, 753b16 f.) mehrfach auf die *Historia animalium*.

(3) bezeichnet *h.* die schriftliche Erzählung von etwas Geschehenem oder Gehörtem, speziell die Geschichtsschreibung oder ein einzelnes Geschichtswerk wie die *Historiês apodeixis* des Herodot (Rhet. III 9, 1409a28). Geschichtliche Darstellungen (*historiai*) vergangener Taten sind nach Ar. für Beratungen über staatliche Verhältnisse nützlich (I 4, 1360a33–37). In der *Poetik* grenzt Ar. die Geschichtsschreibung (*h.*) insofern von der Dichtung (→ *poiêtikê*) ab, als erstere das wirklich Geschehene und das Besondere (*ta kath' hekaston*) mitteilt, letztere dagegen ein mögliches Geschehen und das Allgemeine (*ta* → *katholou*: Poet. 9, 1451a36–1451b11).

*C. Oser-Grote*

**holon / ganz** (ὅλον; lat. *totum*) wird von Ar. im einschlägigen »Lexikon« der philosophischen Grundbegriffe, dem Buch V der *Metaphysik*, in dreierlei Sinn erklärt (Met. V 26). Das Ganze ist (1) das Gegenteil des Verstümmelten (V 27): das, wovon kein Teil (→ *meros*) fehlt (vgl. schon Platon, Parm. 137c), der zur Natur des betreffenden Dinges gehört. So hat ein Mensch von Natur zwei Beine; wenn ihm eines fehlt, ist er nicht g., sondern verstümmelt. (»G.‹ und ›vollendet‹ sind in ihrer Bedeutung entweder völlig gleich oder nahe beieinander«, Phys. III 6, 207a13 f.; vgl. → *teleion*.) – G. heißt (2) das, was vielerlei umfaßt und vereinigt, und zwar entweder (2.1) so, daß jedes der Umfaßten, oder (2.2) so, daß das Umfassende (vgl. → *periechein*) im relevanten Sinn eins (→ *hen*) und g. ist (»denn die Ganzheit ist ja nur eine Art von Einheit«, Met. V 26, 1023b36). Fall (2.1) ist der des Allgemeinen (→ *katholou*), das viele Besondere vereinigt, die unter es fallen. Das lebendige Wesen etwa umfaßt den Menschen, das Pferd, den Gott, und

dies so, daß jedes Pferd, jeder Mensch und Gott je für sich ein g.es lebendiges Wesen ist. Fall (2.2) ist der des Zusammenhängenden (→ *syneches*) und Begrenzten (→ *peras*), d. h. einer Einheit, die »aus mehreren immanenten Teilen« besteht, »besonders, wenn die Teile nur dem Vermögen nach existieren« (Met. V 26, 1023b33 f.; vgl. → *dynamis*). Als solcherlei Ganze kommen vorrangig Dinge in Betracht, die jeweils von Natur g., eins, zusammenhängend sind (vgl. → *zo̱on*), nachrangig aber auch Dinge, die durch Kunst (→ *technê*: »Leim, Nägel oder Bänder«, Met. X 1, 1052a24) zusammenhängen, d. h. Artefakte. Ein Ganzes im Sinne von (2.2), aus Gliedern und Organen, ist ein Mensch selbst dann, wenn ihm ein Organ faktisch fehlt und er somit im Sinne von (1) nicht g., sondern verstümmelt ist. – In einem weiteren Sinn wird das Ganze (3) als ein Quantitatives gefaßt, bei dem es auf die Anordnung der Teile ankommt, im Unterschied zu einem Gesamten (*pan*), bei dem die Anordnung beliebig ist. Ein Liter Milch in einer Flasche ist eine zusammenhängende und begrenzte Menge Flüssigkeit, also ein Ganzes im Sinne von (2.2). Aber die Milch ist kein Ganzes im Sinne von (3), sondern nur ein Gesamtes, da man die Anordnung ihrer Teilportionen, z. B. durch Schütteln der Flasche, beliebig verändern kann. Ein Mensch hingegen ist ein Ganzes sowohl im Sinne von (2.2) als auch im Sinne von (3). – An einigen Stellen spricht Ar. substantivisch von dem Ganzen als dem Kosmos (z. B. Met. XII 10, 1075a11; Phys. III 6, 207a11; IV 9, 216b25; IV 10, 218a33). Prioritätsverhältnisse von Ganzen in Beziehung auf ihre Teile werden, für verschiedene Sinne von »Teil«, in Met. VII 10 und 11 erörtert.

*Lit.:* M. FREDE/G. PATZIG, Aristoteles ›Metaphysik Z‹. Text, Übersetzung und Kommentar, 2 Bde., München 1988, Bd. 2, 166–198.

*A. F. Koch*

**homoiomerê – anhomoiomerê / Gleichteilige – Ungleichteilige** (ὁμοιομέρη – ἀνομοιομέρη; lat. *homoeomeria* [vgl. Lucrez, *De rerum natura* I 830], *similes* resp. *dissimiles partes*). Die Ausdrücke *h.* und *a.* werden als Substantive terminologisch auf Körper (→ *sôma*) oder Teile (→ *meros*) (von Lebendigem) bezogen. G. sind solche Körper, von denen jeder Teil, wie klein auch immer, aus demselben Stoff wie jeder andere Teil besteht. Sie sind entweder einfach (vgl. → *stoicheion*) oder werden durch Mischung (→ *meixis*) zusammengesetzt und besitzen daher keine räumliche Struktur. Manche G.n, z. B. Fleisch und Sehnen, sind das, woraus die U.n, z. B. eine Hand, bestehen: Von diesen ist jeder Teil nicht dasselbe wie das Ganze, z. B. ist kein Teil eines Auges ein Auge (Hist. an. I 1, 486a5–14; Part. an. II 1, 646a12–24); U. sind »organische Teile« (646b26), mit anderen Worten Werkzeuge (→ *organon*). Andere G. sind Nährstoffe, z. B. Blut (→ *haima*), und Überschüsse (→ *perittôma*) von Nährstoffen (II 2, 647b21–29). Die G.n existieren um der U.n willen; letzteren kommen die Leistungen (→ *ergon*) und Handlungen (→ *praxis*) zu, z. B. dem Auge das Sehen. Die G.n haben das Vermögen, etwas zu erleiden (*paschein*), die U.n, etwas zu tun (→ *poiein*: Gen. an. I 18, 722b30–33). U. werden dementsprechend nach den Hauptfunktionen von Lebewesen unterteilt: Ernährung, Zeugung, Wahrnehmung, Fortbewegung (Hist. an. I 2–4); Pflanzen (→ *phyton*) leisten nur Ernährung und Fortpflanzung und besitzen daher nur die diesbezüglichen U.n. (Part. an. II 10, 656a1). Die U.n bestehen aus G.n und wachsen, weil die G.n wachsen (Gen. corr. I 5, 321b17. Für die allgemeine Theorie der Entstehung von G.n in Gen. corr. I 10 vgl. → *meixis*; für die Entstehung von G.n im einzelnen vgl. Meteor. IV 8–12). In Part. an. II 1–9 werden die verschiedenen G.n in Lebewesen behandelt, warm – kalt, flüssig – fest sowie v. a. Blut und Fett (vgl. auch Hist. an. III 2–22), im verbleibenden Teil von Part. an. die U.n (vgl. → *organon*). Die Unterscheidung G. – U. deckt sich nicht genau mit der neuzeitlichen zwischen Geweben und Organen, vor allem weil die nicht beseelten G.n keine Gewebe sind. Der Terminus G. wird in der Doxographie

oft Anaxagoras zugeschrieben (z. B. von Ar. selbst in Met. I 3, 984a14; Cael. III 3, 302b3), wurde aber wahrscheinlich von Ar. geprägt.

*Lit.:* W. KULLMANN, Aristoteles und die moderne Wissenschaft, Stuttgart 1998, 176–201.

*R. A. H. King*

**homoion / ähnlich** (ὅμοιον; lat. *simile*) wird von Ar. im einschlägigen »Lexikon« der philosophischen Grundbegriffe, dem Buch V der *Metaphysik*, im Kontext von »dasselbe/anderes« (→ *tauton*) und »verschieden«, wie folgt erklärt: »Ä. heißen (1) die Dinge, welche in jeder Beziehung als selbige bestimmt sind, und (2) die, welche mehr selbige als andere Bestimmtheiten haben, und (3) die, deren Qualität eine [einzige] ist; (4) auch das nennt man einem anderen ä., was mit ihm die meisten oder die bedeutendsten von den Gegensätzen gemein hat, nach denen es sich verändern kann. In entgegengesetztem Sinne wie ä. gebraucht man unähnlich« (Met. V 9, 1018a15–19). – Der Aufbau dieser Erklärung deutet darauf hin, daß unter (1)–(3) bleibende, wesentliche Bestimmtheiten einer Sache und unter (4) ihre Akzidentien (→ *symbebêkos*) angesprochen sind. Laut Met. X 3, 1054b3–13, werden Dinge ä. genannt, (i) wenn sie dieselbe Form (→ *eidos*) haben, z. B. zwei Quadrate unterschiedlicher Größe, (ii) wenn sie dieselbe Form haben und sich nicht quantitativ (dem Grad nach) unterscheiden, (iii) wenn sie dieselbe Eigenschaft (→ *pathos*) in verschiedenem Grade haben, (iv) wenn sie mehr identische als verschiedene Eigenschaften, entweder (iv.a) überhaupt oder (iv.b) äußere Eigenschaften, haben. Ross (1924, Bd. 1, 313 f.) bezieht diese Listen aufeinander, indem er (1) mit (i) und (ii), (2) und (4) mit (iv), und (3) mit (iii) in Verbindung bringt. Es ist aber offenkundig (und wird von Ross ausdrücklich anerkannt), daß diese Zuordnungen nur lose sind und zur weiteren Bearbeitung einladen. So könnte etwa der Umstand, daß in (4) akzidentelle Bestimmungen gemeint sind, es nahelegen, (4) speziell mit (iv.b) und (2) eher mit (iv.a) zu korrelieren. Bemerkenswert ist im übrigen, daß Ar. (wie vor ihm

Platon, Parm. 139e) die Ähnlichkeit in allen Fällen auf die Identität von Bestimmtheiten zurückführt, sie also nicht als irreduzibel und undefinierbar ansetzt (vgl. auch Met. V 15, 1021a11 f.).

*Lit.:* W. D. ROSS, Aristotle. Metaphysics, Oxford 1924.

*A. F. Koch*

**homônymos / homonym** (ὁμώνυμος; lat. *aequivocus*) sind zwei Entitäten, wenn sie dieselbe Bezeichnung (→ *onoma*), aber verschiedene Definitionen (→ *logos tês ousias*) besitzen (Cat. 1, 1a1–6). Es gilt also:

x ist ein H. von y genau dann, wenn x und y (1) mit derselben Bezeichnung F versehen werden und (2) x, insofern es F ist, die Definition $D_1$ aufweist und y, insofern es F ist, die Definition $D_2$ aufweist.

Ar. entwickelt den Begriff des Homonymen zusammen mit dem des Synonymen (→ *synônymos*) und dem des Paronymen (→ *parônymos*), um zu zeigen, daß die Gleichheit der Bezeichnung für verschiedene Entitäten sowohl auf die Verschiedenheit der Gattungszugehörigkeit hinweisen kann als auch auf ihre Gleichheit. So gesehen handelt es sich eher um eine ontologische als um eine sprachtheoretische Unterscheidung. Sein Einführungsbeispiel ist das Wort *zôon*, das sowohl »Lebewesen« als auch »Bild, Abbildung, Zeichnung« heißen kann. In diesem Beispiel weisen die beiden Definitionen keinerlei Verbindung auf; es handelt sich um eine reine Äquivokation. Solche Mehrdeutigkeiten bezeichnet Ar. als zufällige Homonymien (*apo tychês*: EN I 3, 1096b26 f.; vgl. → *tychê*). Homonymien können aber auch bei enger sachlicher Verbindung bestehen, wie mit Blick auf den Gerechtigkeitsbegriff festgestellt wird (EN V 2, 1129a26–31). H. ist nach Ar. beispielsweise das Verhältnis zwischen Platonischer Idee und dem, was an ihr teilhat (Met. I 6, 987b7–10 u. ö.). In einem auf die Seele gerichteten Vergleich meint Ar., ein Beil, das man sich getrennt von seinem → *ti ên einai* vorstellt, sei lediglich ein h.es Beil und ein gemaltes oder ein steinernes Auge müsse als h. zu einem realen Auge gelten (An. II 1, 412b12–22). Alles, was durch

eine → *technê* entsteht, geht aus etwas Homonymem hervor, z. B. ein Haus aus dem Begriffswissen eines Architekten (Met. VII 9, 1034a21–25). Daneben gibt es für Ar. eine Zwischenstufe zwischen Äquivozität und Univozität. So sind die drei von ihm unterschiedenen Varianten von Freundschaft für ihn weder h. noch synonym; sie stellen nicht Arten derselben Gattung dar, sondern unterliegen einer *pros hen*-Beziehung (EE VII 2, 1236a17; b25).

*Lit.:* Ch. SHIELDS, Order in Multiplicity: Homonymy in the Philosophy of Aristotle, Oxford 1999. – M. WEDIN, Aristotle's Theory of Substance, Oxford 2000, Kap. I.

*Ch. Horn*

**horismos / Definition** (ὁρισμός; lat. *definitio*). Der *h.* (wörtlich »Begrenzung«) ist die sprachliche Explikation eines einzelnen Begriffes bzw. Sachverhaltes durch eine Begriffsreihe (An. post. II 10, 93b29; Top. I 4, 102a2–5; Met. VII 10, 1034b20). Am wichtigsten ist der *h.* der → *ousia* (Substanz) im Sinne der *causa formalis* (Met. VII 4, 1030b4–6), womit das Wesenhafte (VII 10–11, 1034b20–1037b7) bzw. das Sachprinzip von etwas (An. post. II 3, 90b3; II 10, 94a9 f.) gemeint ist. Die *ousia* kann daher auch als *to ti ên einai* (»Was es für etwas bedeutet zu sein«) bezeichnet werden (Met. VII 4, 1029b1 f.). Sie bildet das erste Erkenntnisziel sowie die Voraussetzung jeder Rede über etwas. Sie ist intelligibler Erkenntnisinhalt des → *nous* (Intellekt) und wird in einem nicht-diskursiven, zeitlos-simultanen Akt erkannt (An. III 6, 430a26–b31; Met. V 6, 1016b1–3; VII 12, 1038a33 f.; IX 10, 1051b17–28). Zwecks intersubjektiver Vermittlung wird die noetisch erfaßte *ousia* mit einem sprachlichen Begriff (→ *onoma*) bezeichnet (Cat. 1, 1a4; Int. 2, 16a27 f.). Da der Begriff aber die noetische Einsicht nicht vermitteln kann, muß in einem Wechsel der Denkebene vom Intellekt zum Diskurs die durch das *onoma* bezeichnete *ousia* durch den sukzessiv explizierenden *h.* gleichsam entfaltet werden, denn »die Begriffsreihe (→ *logos*), deren ›sprachliches‹ Zeichen der Einzelbegriff ist, wird zur D.« (Met. IV 7, 1012a23 f.) und »der Definierende muß für die Einzelbegriffe

eine begriffliche Reihe angeben« (Top. VI 11, 149a1 f.). Abhängig vom *h.* der *ousia* kennt Ar. noch weitere Arten des *h.* Innerhalb des *h.* der *ousia* billigt er auch den kategorial sekundären Seinsweisen (Qualität, Quantität usw.) definitorische Wiedergabe zu (Met. VII 4, 1030a18–27). In Analogie zum *h.* der *ousia* stehen *horismoi*, die z. B. bei geometrischen oder physikalischen Phänomenen die Material-, Wirk- oder Zielursache als Grund (*dia ti*) angeben (z. B. »Donner in den Wolken« als materiale, »erlöschendes Feuer« als wirkursächlicher *h.* von »Donner«; An. post. II 11, 94a20–95a9). Neben diesen ursächlichen D.en nennt Ar. noch den das wesenhaft-ursächliche Moment mit der Materie zusammenfassenden *h.* (z. B. Donner als »Geräusch erlöschenden Feuers in den Wolken«; An. post. II 10, 93b38–94a7). Schließlich die Nominaldefinition: Im Erkenntniswert am geringsten, expliziert sie nur die verbale Bedeutung des (Einzel-)Begriffs (z. B. »Dreieck« durch »aus drei Ecken bestehende Figur«), nicht aber das Wesen oder den Grund (180° als Winkelsumme; An. post. II 10, 93b29–35). Der korrekte *h.* kann, da er Voraussetzung des deduktiv beweisenden Denkens ist (An. post. II 3, 90b31 f.), nicht selbst deduktiv bewiesen werden. Vielmehr wird die definitorische Begriffsreihe durch die Methode der → *dihairesis* (begriffliche Zergliederung) gewonnen. Von einem obersten Genus als sachlichem Rahmen ausgehend (z. B. beim Menschen »Lebewesen«), wird zunehmend differenzierend verfahren, bis ein nicht mehr weiter unterteilbarer Inhalt erreicht ist (→ *atomon*). Es ist dies die *teleutaia* bzw. *oikeia* → *diaphora* (letzte bzw. spezifische Differenz, *differentia specifica*: Met. VII 12, 1037b27–1038a35; VIII 3, 1043b34–1044a6; An. post. II 13, 96a20–97b6). Daß bei der Suche nach einem bestimmten *h.* (z. B. vom Menschen) aus den jeweils dihairetisch gewonnenen Begriffen sukzessiv immer nur je einer ausgewählt wird (»sterbliches, mit Füßen versehenes, zweifüßiges, flügelloses Lebewesen«; An. post. II 5, 91b39 f.; Met. VII 12, 1037b33), wird durch den Rekurs auf das jeweils zu definierende Phänomen (vgl. → *epagôgê*) erreicht (An. post. I 18, 81a38–b9; II 13, 96b15–25). Mit der *differentia specifica* ist ein eindeutiger, unverwechselbarer Sachverhalt er-

reicht. Sie ist daher »das Wesen der Sache und die D.« (Met. VII 12, 1038a19 f.; VIII 3, 1043b34–36; An. post. II 13, 96a24–b14). Da sie die vorausliegenden Dihairesen impliziert, können diese nunmehr übergangen, und der *h.* kann auf *prôton genos* und *teleutaia diaphora* (*genus proximum et differentia specifica*) beschränkt werden (Met. VII 12, 1038a19–30).

*Lit.:* J. HÜBNER, Aristoteles über Getrenntheit und Ursächlichkeit, Hamburg 2000, 263–325. – W. MESCH, Die Teile der Definition, in: Aristoteles. Metaphysik, Die Substanzbücher (Z, H, Θ), hg. von Ch. RAPP, Berlin 1996, 135–156. – Ch. PIETSCH, Prinzipienfindung bei Aristoteles, Stuttgart 1992, 78–193. – DERS., Erkennen und seine Prinzipien bei Aristoteles, in: PhJ 108 (2001), 97–115. – H. STEINFATH, Die Einheit der Definition und die Einheit der Substanz, in: Ch. RAPP, 1996 (s. o.), 229–251.

*Ch. Pietsch*

**horos / Begriff(-swort), Terminus** (ὅρος; lat. *terminus*, *definitio*) wird von Ar. definiert als Grundbaustein von Aussagen (→ *protasis*): »Begriff nenne ich die Bestandteile, in die der Satz als in Prädikat und Subjekt der Prädikation sich auflöst« (An. pr. I 1, 24b16 f.) – wobei, wie es weiter heißt, diesen Bestandteilen jeweils »ist« oder »ist nicht« hinzugesetzt sein kann.

Ar. bedient sich in der Logikschrift sehr häufig einiger mittels des Ausdrucks *h.* gebildeter technischer Wendungen: (1) »Termini für Jedem-Zukommen, für Keinem-Zukommen« (z. B. An. pr. I 4, 26a8 f.; I 22, 40a36–38); (2) »aus den Termini ist ersichtlich« (z. B. An. pr. I 9, 30a28 f.); (3) »Außenbegriff«, »Mittelbegriff«.

Die Wendungen (1) treten im Rahmen einer Argumentationstechnik, der Technik der sog. *h.*- oder Begriffseinsetzungs-Argumente, auf, mittels deren von Paaren von Aussageschemata (wie z. B. von »A kommt jedem B zu/B kommt keinem C zu«, kurz: AaB/BeC), die als Prämissen von Syllogismen in Betracht kommen, gezeigt werden kann, daß sie keine Aussage implizieren, mit der zusammen sie einen (gültigen) Syllogismus (→ *syllogismos*) bilden würden. Ar. geht so vor, daß er für die auftretenden Begriffsvariablen A, B und C in einem ersten Schritt Termini substituiert, welche die poten-

tiellen Prämissen zusammen mit dem Aussageschema AaC (im angegebenen Beispielfall) in wahre Aussagen überführen (dies sind dann Termini für »Jedem-[der C-]Zukommen«). In einem zweiten Schritt substituiert er solche Termini, welche die potentiellen Prämissen zusammen mit AeC in wahre Aussagen überführen (dies sind dann Termini für »Keinem-Zukommen«). Hierdurch ist die logische Vereinbarkeit von AaB & BeC sowohl mit AaC als auch mit AeC gezeigt. Da jede der in der Syllogistik für die Konklusionsrolle in Frage kommenden Beziehungen AaC, AeC, AiC (kurz für: »A kommt wenigstens einem C zu«) und AoC (kurz für: »A kommt wenigstens einem C nicht zu«) entweder mit AaC oder mit AeC logisch unvereinbar ist (z. B. ist AiC unvereinbar mit AeC), ist damit auch gezeigt, daß keine dieser vier Beziehungen impliziert wird. Würde etwa AiC von der Konjunktion AaB & BeC impliziert, so müßte die mit AiC unvereinbare Beziehung AeC unvereinbar auch mit jener Konjunktion selbst sein. Daß sie das aber nicht ist, zeigen die von Ar. gewählten Termini: Termini »für keinem: Lebewesen, Mensch, Stein« (An. pr. I 1, 26a9). Ar. drückt sich dann gern so aus, daß die Geltung der angestrebten Ausschluß-Behauptung »aus den Termini ersichtlich« sei (= (2)).

Die Wendungen (3) stellen Rollenbegriffe dar, welche sich auf die Anordnung von Begriffswörtern bzw. -variablen in syllogistischen Schlüssen bzw. Schlußschemata beziehen (dazu → *syllogismos*).

Daneben kann *h.*, der gemeinsprachlichen Verwendung entsprechend, auch bei Ar. soviel wie die Grenze meinen (vgl. Gen. an. II 6, 745a5–9), ferner in Verbindung damit jede charakteristische Bestimmung, durch die etwas sich gegen anderes ab-grenzen läßt (»das bestimmende Kennzeichen (*h.*) der Aristokratie ist herausragende persönliche Qualität«, Pol. IV 8, 1294a10 f.).

*Lit.:* W. DETEL, Aristoteles. Analytica posteriora, übers. und erl., Berlin 1993 (zu An. post. II 3 über Definitionen). – U. NORTMANN, Modale Syllogismen, mögliche Welten, Essentialismus. Eine Analyse der aristotelischen Modallogik, Berlin 1996 (Kap. V). – G. PATZIG,

Die Aristotelische Syllogistik. Logisch-philologische Untersuchungen über das Buch A der »Ersten Analytiken«, Göttingen $^{3}$1969 (Kap. IV).

*U. Nortmann*

**hôs epi to poly / meistens, in der Regel** (ὡς ἐπὶ τὸ πολύ) ist eine von drei Aussagearten (An. post. I 30, 87b19–27; zur näheren Erläuterung vgl. An. post. I 4; Phys. II 4, 196b10–197a8; Met. VI 2, 1026b27–a28): (1) Bei notwendigen (→ *anankaion*) Aussagen gilt die Verbindung von Subjekt und Prädikat in allen Fällen (*kata pantos*), wesentlich (→ *kath' hauto*) und überhaupt (→ *katholou*). (2) Im Rahmen des Kontingenten sind bei bloß zufälligen (vgl. → *tychê*) Aussagen Subjekt und Prädikat beiläufig verbunden, z. B. daß ein weißer Mensch gebildet ist (Met. VI 2, 1027a11 f.). (3) Die »m.«-Aussagen, Aussagen hoher Wahrscheinlichkeit, haben dagegen ihren Grund in der Natur, z. B. daß ein Mann grau wird (An. pr. I 13, 32b5–7), daß ihm Haare auf dem Kinn wachsen (An. post. II 13, 96a10 f.), der Tapfere furchtlos (EE III 1, 1228b4 f.) und Honigwasser für Fieberkranke heilsam ist (a23 f.). Trotzdem gelten sie deshalb nicht notwendig, weil andere Faktoren »in die Quere kommen« können. Die entsprechenden Abweichungen gelten zufällig (Gen. corr. II 6, 333b5–8) und sind bloße Akzidentien (vgl. → *symbebêkos*; Met. V 30, 1025a15–21). Manchmal enthält das Honigwasser andere, dem Kranken schädliche Stoffe, oder der Kranke leidet nicht nur am Fieber, und für seine anderen Leiden ist Honig ungesund. Weil bei der aus Form und Stoff gebildeten Welt immer Zusatzbedingungen hereinspielen können, sind Aussagen über die Welt der Natur (→ *physis*) und des Handelns (→ *praxis*), im Unterschied zur Mathematik, stets nur m. gültig. Für Prinzipienaussagen gilt diese Einschränkung freilich nicht, weder für die Vier-Ursachen-Lehre (vgl. → *aitia*) des Ar. noch für seine Bestimmungen des »Wesens« von Glück, Tugend, Freundschaft, Lust usw. Dagegen kann man durch Reichtum und Tapferkeit, obwohl sie je auf ihre Weise gut sind, zu Schaden kommen (EN I 1, 1094b18 f.). Sie tragen daher zu dem, worauf es letztlich ankommt, dem Glück (→ *eudaimonia*), mehr als zufällig

und weniger als notwendig, also m., bei (vgl. b21). Weil es für das Glück keine sicheren Mittel und Wege gibt, braucht es hier ein ebenso sensibles wie kreatives Nachdenken: die Überlegung (→ *bouleuesthai*: EN III 5, 1112b8 f.). Und weil die Gerechtigkeit (→ *dikaiosynê*) auf allgemeine Gesetze verpflichtet ist, diese aber nur den meisten, nicht allen Einzelfällen gerecht werden, braucht es eine Korrektiv-Tugend, die Billigkeit (→ *epieikeia*).

*Lit.:* G. ANAGNOSTOPOULOS, Aristotle on the Goals and Exactness of Ethics, Berkeley u. a. 1994, 199–287. – O. HÖFFE, Praktische Philosophie. Das Modell des Aristoteles, Berlin ²1996, 113 ff. – C. D. C. REEVE, Practices of Reason. Aristotle's Nicomachean Ethics, Oxford 1992, 13–22.

*O. Höffe*

**hoti – dihoti / das Daß (die Fakten) – das Warum (die Ursachen)** (ὅτι – διότι; lat. *quod – cur*) ist eine wissenschaftstheoretische Unterscheidung, die zwei unterschiedliche Stadien im wissenschaftlichen Forschungsprozeß kennzeichen soll: die Feststellung der Fakten (des Daß) und die Erforschung der Ursachen (des Warum).

Gewöhnlich müssen zunächst die Fakten erkundet werden, und erst dann sollte nach den Ursachen dieser Fakten gesucht werden (An. post. II 1, 89b29–31; II 2, 89b38–90a2; Part. an. I 5, 645b1–4). Dabei handelt es sich überwiegend um universelle Fakten, die mit Allsätzen der Form »Das A kommt allen B zu« beschrieben werden, denn die Wissenschaft beschäftigt sich primär mit dem Allgemeinen (An. post. I 31, 87b19–39). Und es müssen nicht nur die universellen Fakten festgestellt werden, die demonstriert (deduktiv erklärt) werden sollen, sondern auch die universellen Fakten, aus denen demonstriert werden soll. Insbesondere sind auch Prinzipien, die als oberste demonstrative Prämissen auftreten können, universelle Fakten (An. pr. I 30, 46a17–27).

Es gibt sogar ein Wissen der Fakten, das vom Wissen der Ursachen zu unterscheiden ist (An. post. I 13, 78a22–b4). Das ist

zunächst überraschend, weil das Wissen gewöhnlich an die Kenntnis der Ursachen gebunden ist (An. post. I 2, 71b9–16). Das Wissen der Fakten ist also ein Wissen im schwächeren Sinne – es verweist darauf, daß die Erkundung universeller Fakten selbst ein komplizierter, methodisch geleiteter Prozeß ist. Einige Fakten können deduktiv aus Symptomen etabliert werden (An. post. I 13, 78a22–b11); und die Fakten sollten in Gestalt von »Problemen« so beschrieben werden, daß sie sich auch wissenschaftlich bearbeiten lassen – z. B. sollte eine wissenschaftliche Terminologie benutzt werden (An. post. I 12), Homonymien und Mehrdeutigkeiten sind zu vermeiden (II 13, 97b7–39), und die Identität und Verschiedenheit ähnlicher Fakten (»Probleme«) ist sorgfältig zu differenzieren (II 5). Oft impliziert bereits die Frage nach dem Daß die Frage nach dem Warum (II 2, 89b35 f.): die Frage und Suche nach den Fakten sollte also primär nicht nach taxonomischen, sondern nach explanatorischen Aspekten organisiert werden.

Die wichtigsten Instrumente für die Feststellung universeller Fakten sind jedoch Wahrnehmung (→ *aisthêsis*) und Induktion (→ *epagôgê*), und das gilt auch für die Fakten, die sich später als demonstrative Prinzipien erweisen: in diesem Sinne werden uns selbst die Prinizpien durch Induktion bekannt (An. post. II 19, 100b3–4). Im Blick auf ähnliche singuläre Fakten, die auf eigener Beobachtung (z. B. Cael. I 3, 270b11–16; Gen. an. IV 1, 750b26–30) oder zuverlässigen Berichten beruhen (Hist. an. V 5, 541a12 ff.; Gen. an. III 5, 755b1 ff.), werden universelle Fakten der Form »Das A kommt allen B zu« postuliert, allerdings stets auf fallible Weise, d. h., solange kein B bekannt wird, das kein A ist (Top. VIII 5, 154b24–36; An. post. I 4, 73a28–34). Eine bedeutsame Konsequenz ist, daß selbst Prinzipien, insofern sie empirische Allsätze sind, die u. a. auf universelle Fakten verweisen, prinzipiell einen falliblen epistemischen Status haben. Die Feststellung der Fakten ist also »eine Wissenschaft für sich« – in der Tat gibt es in der Aristotelischen Biologie einerseits wissenschaftliche Faktensammlungen wie die *Historia animalium* und andererseits ätiologische Schriften wie *De partibus animalium* oder *De incessu*

*animalium*, in denen die Erklärungen der festgestellten Fakten präsentiert werden sollen (Inc. an. 1, 704b9–10).

Die Suche nach dem Warum, also den erklärenden Ursachen eines Faktums, ist die Suche nach den Mittelbegriffen, also die Suche nach einer angemessenen Demonstration (→ *apodeixis*: An. post. II 2; II 8). Dafür ist zunächst eine Analyse (→ *analysis*) des universellen Satzes durchzuführen, der das Faktum beschreibt, d. h. alle festgestellten Fakten, die mit dem zu erklärenden Faktum zusammenhängen, müssen in eine deduktive Ordnung gebracht werden, die insbesondere alle deduktiven Prämissen des Explanandum deutlich werden läßt. Dann muß geprüft werden, ob einige der Prämissen Aristotelische Ursachen für ihre Konklusionen sind. Im einfachsten Standardfall einer einschrittigen Demonstration des allgemeinen Faktums AaB (»Das A kommt allen B zu«) beruht die Demonstration dieses Faktums auf einer Analyse von AaB in AaC und CaB, mit einem geeigneten Mittelbegriff C derart, daß (a) das Argument AaC, CaB ⇒ AaB eine syllogistisch gültige Deduktion ist und (b) die Unterprämisse CaB als Aristotelische Ursache von AaB klassifizierbar ist. Die Oberprämisse AaC beschreibt dann die allgemeine Regularität, die Ursache (C) und Effekt (A) an B-Dingen verbindet (z. B. aus Bronze zu sein (C) ist an Statuen (B) eine Materialursache dafür, daß sie schwer (A) sind). In genau diesem Sinne verwandelt eine Demonstration das Wissen des Daß (*hoti*), d. h. das Wissen allgemeiner Fakten, in das Wissen des Warum (*dihoti*): Demonstrationen vertiefen das Faktenwissen zu einem Ursachenwissen (An. post. II 1; II 2). Als Produkt eines methodisch angeleiteten Verfahrens erzeugt die Auffindung des Warum, also eine gelungene Demonstration, eine prominente Form des Wissens – das demonstrative Wissen (An. post. I 2, 71b9–19).

*Lit.:* W. KULLMANN, Wissenschaft und Methode. Interpretationen zur aristotelischen Theorie der Naturwissenschaft, Berlin 1974, Kap. III. – DERS., Aristoteles und die moderne Wissenschaft, Stuttgart 1998, Kap. II, 55–81 (»Die Konzeption der zweigeteilten Wissenschaft«).

*W. Detel*

**hou heneka / worumwillen** (οὗ ἕνεκα; lat. *cuius causa*, *cuius gratia*) ist eine der vier Bedeutungen, in denen das Wort »Ursache« (→ *aitia*) ausgesagt wird (Phys. II 3, 194b33). Der Ausdruck leitet sich her von einer spezifizierten Form der Frage »Warum?«: »Um welcher Sache willen?« (*tinos heneka*), z. B. »Um welcher Sache willen haben sie einen Krieg begonnen?« – »Um zu herrschen« (II 7, 198a20). Das Fragepronomen (*tinos*) ist durch das Relativpronomen (*hou*) ersetzt, das die Leerstelle für die Antwort markiert; diese kann in einem präpositionalen Ausdruck oder einem Finalsatz formuliert werden: »Warum geht er spazieren?« – »Um des Gesundseins willen« (An. post. II 10, 94b10) oder »damit er gesund bleibt« (Phys. II 3, 194b32–35). *h.h.* wird synonym mit → *telos* gebraucht (Phys. II 2, 194a27–29; II 3, 197b32 f.; II 7, 198b3 f.; II 9, 200a22; a34; Met. V 2, 1013a33; VIII 4, 1044a36 f.; Pol. I 2, 1252b34); wie *telos* bezeichnet es die »Grenze« (→ *peras*) im Sinn des Woraufhin oder Ziels einer Bewegung (→ *kinêsis*) und einer Handlung (→ *praxis*: Met. V 17, 1022a7 f.; Mot. an. 6, 700b16).

An fünf Stellen findet sich in unterschiedlichen Zusammenhängen der Hinweis auf eine zweifache Bedeutung von *h.h.*

(1) Phys. II 2, 194a35 f.: »Denn auch wir sind in gewisser Weise Ziel; denn zweifach ist das W., wie in der Schrift ›Über die Philosophie‹ [Fragm. 28 Ross = Phys. 194a27–36] ausgeführt worden ist«. Die Stelle unterscheidet zwischen einer herstellenden und einer gebrauchenden Kunst (→ *technê*; vgl. Platon, Rep. X 601d1 f.); Beispiel sind der Steuermann, der das Steuerruder gebraucht, und der Zimmermann, der es herstellt. Der Steuermann kennt die Form, der Zimmermann weiß, welches Material zu verwenden ist.

Das W. ist einmal das Ziel der herstellenden Kunst, das Steuerruder, zum anderen das Ziel der gebrauchenden Kunst; »wir« sind in dem Sinn W., daß der Gebrauch der von der Kunst hergestellten Gegenstände unseren Zielen dient. »Auch wir sind in gewisser Weise Ziel« ist also nicht im Sinn von Pol. I 8, 1256b15–22 zu verstehen, wo es heißt, daß die Natur die

Pflanzen um der Tiere und die Tiere um des Menschen willen gemacht hat.

(2) An. II 4, 415b2 f.: »Das W. aber ist zweifach, das Wessen (*hou*) und das Wem (*hộ*)«. Der Genitiv »wessen« ist eine Wiederholung des »Worum« im Ausdruck W. (Gaiser 1969, 98); er bezeichnet das Ziel, um dessentwillen die Bewegung oder Handlung ausgeführt wird. Der Dativ »wem« bezieht dieses Ziel auf ein bestimmtes Wesen; das »W. wem« ist die Weise, wie das »W. wessen« von einem bestimmten Wesen erreicht werden kann. Die Stelle handelt vom »natürlichsten Werk« (II 4, 415a26) aller lebenden Wesen: ein Individuum derselben Art hervorzubringen, »um soweit sie es können am Immerwährenden und Göttlichen teilzuhaben« (a29). Das »W. wessen« ist die Teilhabe am Immerseienden, d. h. die ewige Dauer des Individuums, das »W. wem« die Zeugung als die einzig mögliche Weise, wie ein vergängliches Individuum am Immerseienden teilhaben kann.

(3) An. II 4, 415b20 f.: »Zweifach aber ist das W., das Wessen (*hou*) und das Wem (*hộ*)«. Es geht um die Seele als Zielursache. Das »W. wessen« ist die Seele, denn alle Organe »sind um der Seele willen« (415b20); das »W. wem« ist die Teilhabe des Körpers an der Seele als seiner Form (→ *eidos*) oder seinem Sein (An. II 1, 412a27 f.; II 4, 415b12 f.).

(4) Met. XII 7, 1072b1–3: »Daß das W. zu den Unbeweglichen gehört, macht die Unterscheidung deutlich; denn es gibt ein W. für etwas (*tini*) und von etwas (*tinos*), von denen dieses unbeweglich ist, jenes aber nicht.« Der Zusammenhang ist das Bewegtwerden des ersten Himmels durch den göttlichen Geist (→ *nous*); es soll erklärt werden, wie dieser bewegen kann, obwohl er selbst als reine Tätigkeit (→ *energeia*) unveränderlich ist: »Das Erstrebte und das Gedachte« bewegen, »ohne bewegt zu werden« (XII 7, 1072a26 f.; vgl. An. III 10, 433b15 f.); sie sind das W. »von etwas«, hier die vollkommene Tätigkeit des göttlichen Geistes. Davon zu unterscheiden ist die Weise, wie der erste Himmel dieses W. verwirklichen kann, das W. für ihn, und das ist die ewige Kreisbewegung.

(5) EE VIII 3, 1249b13–16: »Denn der Gott herrscht nicht in einer befehlenden Weise, sondern er ist das, um dessentwillen die sittliche Klugheit befiehlt [...], weil jener keiner Sache bedarf.« Die sittliche Klugheit wird mit der Heilkunst verglichen, die um der Gesundheit willen Anordnungen trifft (1249b12 f.). Das zweifache W. ist die zweifache Bedeutung von »um des Gottes willen« und »um der Gesundheit willen«. Die sittliche Klugheit befiehlt um des Gottes willen: um die Tätigkeit des Gottes (des Geistes) in uns zu ermöglichen und nicht, weil der Gott einer Sache bedürfte, so wie nicht die Gesundheit den Arzt braucht, sondern der Kranke, um gesund zu werden.

*Lit.:* THOMAS VON AQUIN, Sententia libri de anima, lib. II cap. VII, ed. Leonina XLV 1, Rom 1984, 97. – K. GAISER, Das zweifache Telos bei Aristoteles, in: Naturphilosophie bei Aristoteles und Theophrast, hg. von I. DÜRING, Heidelberg 1969, 97–113.

*F. Ricken*

**hydôr / Wasser** (ὕδωρ; lat. *aqua*) ist eines der vier irdischen Elemente (*stoicheia* = Grundbausteine der Materie: Erde, Wasser, Feuer, Luft; vgl. → *stoicheion*). Es bildet die erste Kugelschale um die zentrale Erde herum, ist aber, wie die Erfahrung zeigt, in Gestalt von Flüssen und Meeren vielfach mit der Erde vermischt (Meteor. I 3, 339b9 ff.) und kann zu Luft werden. Seine Bewegungstendenz geht nach unten, es besitzt die Elementarqualitäten kalt (*psychron*) – als hauptsächliche Qualität – und flüssig (*hygron*: Gen. corr. II 3, 330b5; 331a4 f.).

*J. Althoff*

**hygieia / Gesundheit** (ὑγίεια; lat. *sanitas*) und Krankheit werden sowohl durch Jahreszeit und Klima (Hist. an. VIII 18, 601a25 ff.) als auch durch den Zustand lebenswichtiger Organe wie Gehirn (Part. an. II 7, 652b6 f.), Herz und Leber (III 12, 673b25 f.; IV 2, 677a36–b1; b5 f.) beeinflußt. G. ist ein Befinden, zu dem es keinen Gegensatz gibt, d. h., von der G. kann nichts Entgegengesetztes ausgehen, sondern nur Gesundes: »Wir sagen, daß auf eine gesunde Art geht, wer so geht wie ein Gesunder« (EN V 1, 1129a16). In der *Metaphysik* erläutert Ar.

das Verhältnis von Materie und Werden am Beispiel der Entstehung von G.: Diese entsteht entweder von selbst oder durch die ärztliche Kunst (→ *iatrikê*: VII 9, 1034a9 f.), sofern das, was aktuell (*energeiạ*; vgl. → *energeia*) nicht gesund ist, potentiell (*dynamei*; vgl. → *dynamis*) gesund ist, d. h. die Fähigkeit besitzt, gesund zu werden (IX 7, 1049a3–5). »Durch ihre [sc. der G.] Abwesenheit gibt sich die Krankheit kund, die G. aber ist der in der Seele und im Wissen enthaltene Begriff. Es wird ja das Gesunde aufgrund folgender Überlegung: Da das und das G. ist, so muß, soll etwas gesund werden, das und das sein, z. B. Ausgleich; um aber dieses zu erzielen, muß Wärme vorhanden sein. Und so denkt man immer weiter, bis man die Erwägung bis auf ein Letztes durchgeführt hat, was man selber tun kann« (VII 7, 1032b3–9). Die künstliche Wirkung, die auf Herbeiführung der G. abzielt und in der Macht des Arztes steht, ist in diesem Falle die Erwärmung des Patienten, und diese wird durch Reiben bewirkt (b18–26). »Die Wärme im Körper ist also entweder ein Teil der G. oder hat etwas im Gefolge, was ein Teil der G. ist, oder es folgt ihr dies durch mehrere Mittelglieder, jenes Letzte aber ist das machende Prinzip auch für das, was in dieser Weise Teil der G., des Hauses – man denke an die Steine – usw. ist. So kann also […] nichts werden, wenn nicht schon etwas ist.« Ein solcher, schon vorher vorhandener Teil ist die Materie (b26–32). »Und so gibt es sich gewissermaßen, daß aus G. G. […] wird« (b11).

*C. Oser-Grote*

**hylê / Materie** (ὕλη; lat. *materia*) bezeichnet ursprünglich und gelegentlich noch bei Ar. den Wald und das Holz, das als Brenn- oder Baumaterial verwendet werden kann (Homer, *Ilias* VI, 147; XXIII, 50; Hist. an. V 18, 550b8). Platon verwendet *h.* allgemeiner im Sinnn von »Material« (Phil. 54c), doch erst bei Ar. wird *h.* zu einem Terminus technicus.

(1) Definition

Der technische Begriff der M. wird in der Analyse von Veränderung (→ *metabolê*) eingeführt (Phys. I 5–9). Ar. versteht Veränderung allgemein als einen Übergang von einer Form

(→ *eidos*) oder Bestimmtheit zu einer anderen und definiert die M. als das, was diesen Übergang vollziehen kann (Met. XII 3, 1069b36–1070a2) oder ihm zugrunde liegt: »M. im strikten und hauptsächlichen Sinn ist das Zugrundeliegende (→ *hypokeimenon*), das Entstehen und Vergehen aufnehmen kann, in gewisser Weise aber auch das [Zugrundeliegende] für die anderen Arten von Veränderung (*metabolê*), weil alle zugrundeliegenden Substrate gewisse Entgegensetzungen aufnehmen können« (Gen. corr. I 4, 320a2–5). Wenn z. B. aus einer Bronzekugel eine Statue entsteht, verliert die Bronzequantität als M. die Form einer Kugel und nimmt statt dessen die Form einer Statue an.

Die Ausgangsbestimmtheit ist jeweils die Privation (→ *sterêsis*) der durch die Veränderung erreichten Bestimmtheit. Im Gegensatz zur Privation beharrt die M. in der Veränderung (Met. XII 2, 1069b7–9; vgl. Phys. I 7, 190a17 f. mit 190b23–27). Die M. geht der Veränderung voraus und entsteht nicht durch sie (Met. VII 7, 1032b31 f.; XII 3, 1069b35).

Die M. ist stets Konstituens eines aus Form (→ *eidos*) und M. Zusammengesetzten (→ *synholon*) und daher ungetrennt (*achôriston*, Gen. corr. I 5, 320b13; vgl. → *chôriston*). So liegt dem Entstehen der Statue nicht die Bronzekugel, sondern die ihr immanente Bronze zugrunde: »Ich verstehe unter M. das erste einem jedem Zugrundeliegende, aus dem als aus einem immanenten Konstituens etwas nicht akzidentell wird« (Phys. I 9, 192a31 f., vgl. II 3, 194b24). Die M., die dem Entstehen zugrunde liegt, ist bei Artefakten (vgl. → *technê*) wie einer Statue oft die gleiche wie die, die das Entstandene konstituiert, bei Lebewesen dagegen nicht. So ist z. B. die M., aus der ein Mensch wird, nach Ar. das Monatsblut der Mutter (Met. VIII 4, 1044a35), die den Menschen konstituierende M. dagegen der organische Körper (An. II 1, 412a16–19).

(2) Arten von M.

Nur das, was M. besitzt, kann sich verändern, und das, was M. besitzt, ist grundsätzlich veränderbar (Met. VIII 5, 1044b27–29). Denn die M. ist durch das passive Vermögen (→ *dynamis*) gekennzeichnet, Verschiedenes werden zu können

(Met. VII 7, 1032a20–22; XII 2, 1069b14 f.; XII 4, 1070b12). Die M., aus der etwas entstanden ist, ist dafür verantwortlich, daß es wieder vergehen kann (Cael. I 12, 283b4 f.; Met. VII 15, 1039b29–31). Entsprechend den vier Arten von Bewegung (→ *kinêsis*) unterscheidet Ar. vier Arten von »bewegbarer« M. (*kinêtê*, Met. VII 10, 1036a10). Die M. für Entstehen und Vergehen (*h. gennêtê kai phthartê*) setzt die übrigen voraus, während die M. für Ortsveränderung (*h. topikê*) ohne die anderen gegeben sein kann (Met. VIII 1, 1042a32–b6; IX 8, 1050b16–24). Dieser Fall ist nach Ar. bei dem aus Äther (→ *aithêr*) bestehenden Himmel (→ *ouranos*) gegeben, der sich nur örtlich bewegt. Die M. für substantielle, quantitative und qualitative Veränderung ist lediglich begrifflich unterschieden (Gen. corr. I 5, 320b22–25).

Im Gegensatz zur wahrnehmbaren M. für Veränderung, steht die »intelligible« (*noêtê*) M. der mathematischen Gegenstände (→ *mathêmatika*: Met. VII 10, 1036a9–12). Ihre Funktion ist es, die numerische Verschiedenheit von mathematischen Gegenständen mit der gleichen Form zu gewährleisten (VII 11, 1036b35–1037a5). Die M. ist allgemein eine Bedingung für numerische Einheit und Vielheit: »was der Zahl nach vieles ist, hat M.« (Met. XII 8, 1074a33 f.; vgl. V 6, 1016b32 f.). Möglicherweise ist die intelligible M. geometrischer Objekte als Ausdehnung zu verstehen. Dies ist jedoch ebenso strittig wie der Zusammenhang mit der intelligiblen M., die in der Definition (→ *horismos*) auftritt (Met. VIII 6, 1045a34–36). In diesem Kontext ist die intelligible M. wohl mit der Gattung (→ *genos*) gleichzusetzen, die der bestimmbare Bestandteil der Definition ist und von Ar. ebenfalls als M. bezeichnet wird (Met. V 28, 1024b8 f.; VII 12, 1038a5 f.; X 8, 1058a23 f.).

(3) Stufen der M.

Die M. der wahrnehmbaren Dinge unterscheidet sich durch eine stufenweise zunehmende Komplexität: Die vier Elemente (→ *stoicheion*) sind M. für die gleichteiligen (→ *homoiomerê*) Körper, die durch Mischung (→ *meixis*; vgl. Gen. corr. I 10; II 7) aus ihnen gebildet werden, z. B. Fleisch; die gleichteiligen sind M. für die ungleichteiligen Körper, d. h. für

Organe wie die Hand; die Organe sind M. für das Lebewesen (Gen. an. I 1, 715a9–11; vgl. Part. an. II 1, 646a12–24). Die organische M. existiert nur als Konstituens des Lebewesens. Je nach Perspektive wird die M. der höchsten Komplexität als »erste« oder als »letzte« M. bezeichnet (Met. V 4, 1015a7–10; VIII 6, 1045b18).

Als »erste« gilt auch die unterste, nicht weiter rückführbare M. (Met. IX 7, 1049a24–27). Die vier Elemente sind nicht die in diesem Sinn erste M., sondern besitzen eine »gemeinsame M.«, weil sie zyklisch auseinander entstehen und jedem Entstehen eine M. zugrunde liegt (Gen. corr. II 5, 332a18; vgl. II 7, 334a15–25; Cael. IV 5, 312a32). Die M. der Elemente, in der Tradition als *prima materia* bezeichnet, ist »nicht wahrnehmbar und ungetrennt« (Gen. corr. II 5, 332a35–b1; vgl. II 1, 329a24–26), da sie immer in Gestalt eines der Elemente vorliegt. Weil die Elemente bereits die einfachsten Körper sind, spricht Ar. ihrer M. jegliche Bestimmtheit ab (vgl. Met. VII 3, 1029a20 f.). In der Forschung ist jedoch umstritten, ob Ar. überhaupt das Konzept einer völlig unbestimmten *prima materia* vertreten hat, weil das Konzept selbst schwer verständlich erscheint. Außerdem erscheint die Entstehung der Elemente bei der Annahme der *prima materia* nicht als substantielle, sondern als bloß qualitative Veränderung.

(4) Ontologischer Status

Die M. ist eine der vier Ursachen (→ *aitia*) bei Ar. (Met. V 2, 1013b18–21), denn viele Eigenschaften materieller Dinge lassen sich auf ihre M. zurückführen (Gen. an. V 1, 778a35). Die M. ist ein Element (→ *stoicheion*), denn ein »Element ist das, in das etwas als in seine immanente M. zerlegt wird« (Met. VII 17, 1041b31 f.). Als immanenter Bestandteil ist die M. auch Prinzip (→ *archê*: XII 4, 1070b18–26), im Vergleich zur Form (→ *eidos*) jedoch ein untergeordnetes (Part. an. I 1, 640b28 f.; 642a17).

Ar. zählt die M. zur Kategorie der Substanz (→ *ousia*), weil sie das Zugrundeliegende für Veränderung ist (Met. VIII 1, 1042a32–35). Ohne M. gibt es kein Entstehen und Vergehen, das die Substanz auszeichnet (Met. III 5, 1002a30–32; V 2,

1026b23 f.). Nur »in der M.« können die substantiellen Formen existieren (Cael. I 9, 278a24; Gen. corr. I 5, 321b20 f.; vgl. Met. VII 11, 1037a29). Allerdings ist die M. im Vergleich zur Form und zum Zusammengesetzten in einer untergeordneten Weise Substanz (Met. VII 3, 1029a29 f.), weil sie lediglich eine notwendige Bedingung für diese ist (Phys. II 9, 200a31; Part. an. I 1, 639b26 f.). Außerdem erfüllt die M. zentrale Substanzkriterien nicht: Sie ist nur dem Vermögen nach ein → *tode ti* (Met. VIII 1, 1042a27) und nicht getrennt (→ *chôriston*), weil sie ein Konstituens des Zusammengesetzten ist. Sie ist »an sich unerkennbar« und wird »durch Verneinung deutlich gemacht« (Met. VII 10, 1036a8 f.; X 8, 1058a23). Die M. ist undefinierbar und unbestimmt (*ahoriston*, VII 11, 1037a27). Weil sie sich stets anders verhalten kann, ist sie die Ursache des Zufalls (→ *tychê*: VI 2, 1027a13–15).

(5) Rezeption

Die Stoiker betrachten die M. als das passive Prinzip der Welt, das durch ein aktives Prinzip gestaltet wird (LS 44 B 1–2). Wie die *prima materia* des Ar. ist die M. für sich ohne Qualitäten und formlos, anders als bei Ar. aber ein Körper und ewig (LS 44 B 3; D 1–3). Sie gilt als Substanz (LS 44 C 1; E 2). Der Neuplatonist Plotin folgt Ar. in der These, daß ohne M. von Körpern Veränderung nicht erklärbar sei (Enn. II.4.6). Im Einklang mit den Stoikern betrachtet Plotin die M. als unbestimmt und amorph (Enn. II.4.3.1–2), gegen sie und mit Ar. betont er aber, daß sie selbst kein Körper ist (II.4.8.2 f.; III.6.6.3). Plotin verläßt die aristotelische Tradition, indem er die M. als abgeleitet versteht: Sie wird durch die Seele erzeugt, die wiederum aus dem »Einen« als dem Prinzip von allem hervorgeht (III.4.1.6–17; III.9.3.7–16).

*Lit.:* R. DANCY, On Some of Aristotle's Second Thoughts about Substances: Matter, in: PhR 87 (1978), 372–413. – M. L. GILL, Aristotle on Substance, Princeton 1989, Kap. 2 und Appendix. – D. W. GRAHAM, Aristotle's Discovery of Matter, in: AGPh 66 (1984), 37–51. – DERS., The Paradox of Prime Matter, in: JHPh 25 (1987), 475–90. – H. HAPP, Hyle, Berlin 1971.

*J. Hübner*

**hyparchein / vorhanden sein, der Fall sein (vorliegen), zukommen** (ὑπάρχειν; lat. (*ad-*)*esse*, *inesse*) kann bei Ar., in Übereinstimmung mit dem gemeinsprachlichen Gebrauch, das Vorhandensein von etwas bedeuten: Unrecht zu erleiden ist nichts, das irgend jemand selbst in der Hand hätte; es muß dazu jemand »vorhanden« sein, der das Unrecht verübt (EN V 11, 1136b12–14).

Indem sowohl die Dinghaftigkeit dessen, was vorhanden ist (oder nicht vorhanden ist), als auch die Bezogenheit auf jemanden oder auf etwas, für den oder für das es vorhanden sein könnte, dem es zu Gebote stehen könnte, in den Hintergrund tritt, meint *h.* schließlich auch das neutrale, von allem Interesse abgelöst zu denkende Der-Fall-Sein beliebiger, abstrakter Sachverhalte. So kann Ar. davon sprechen, daß man sich, wenn nichts von der Art (wie die Bereitschaft des Nachwuchses, den Erzeugern gehorsam zu sein) bei den Bienen der Fall wäre (*hypêrchen*), die Fakten, was die Herrschaftsstrukturen in den Bienenvölkern angeht, nicht einsichtig machen könnte.

Als Terminus technicus bezieht sich *h.* auf das Verhältnis zwischen Eigenschaften und den Individuen, welchen diese Eigenschaften »zukommen«, so etwa in der Formulierung des Prinzips vom ausgeschlossenen Widerspruch: »Dasselbe (kann) demselben und in derselben Beziehung […] unmöglich zugleich zukommen und nicht zukommen« (Met. IV 3, 1005b19 f.). In derselben Bedeutung trifft man *h.* sehr häufig in der Logikschrift des Ar. an, wo es in die Standardformulierungen der Aussagen oder der Aussageschemata eingeht, aus denen Syllogismen zusammengesetzt werden können: »Es soll nämlich A jedem B und B einem C zukommen. Mithin muß […] A einem C zukommen« (An. pr. I 4, 26a23–25).

Der Ausdruck entspricht in diesen Zusammenhängen dem in Prädikationen kopulativ gebrauchten »ist«: Daß A einem Individuum a in dem relevanten Sinne zukommt, heißt, daß a (ein) A ist. Dies harmoniert mit dem Diktum des Ar., dem zufolge man – weiterer Differenzierungsmöglichkeiten eingedenk – »dem Zukommen so vielerlei Bedeutungen beizulegen (hat) wie dem Sein […]« (An. pr. I 36, 48b2–4).

In der Logikschrift begegnet am Beginn der modallogischen Passagen eine dreifache Differenzierung des Zukommens der Modalität nach (An. pr. I 8, 29b29 f.). Unter einer Aussage oder Prämisse (→ *protasis*) »im Zukommen« (An. pr. I 2, 25a5; I 17, 37a39 f.) wird eine »assertorische« Aussage verstanden, in der ein rein faktisches, nicht modal qualifiziertes Zukommen einer Eigenschaft ausgesprochen wird.

*Lit.:* E. TUGENDHAT, *Ti kata tinos*. Eine Untersuchung zu Struktur und Ursprung Aristotelischer Grundbegriffe, Freiburg 1958 (Kap. I, § 2).

*U. Nortmann*

**hyperbolê / Übermaß** (ὑπερβολή; lat. *excessus*) ist ein vielschichtiger Begriff, der je nach Kontext eine gute oder schlechte Bedeutung hat. Er bezeichnet zunächst nur ein überdurchschnittliches Quantum (→ *poson*), dann aber vor allem jenes zu große, das die richtige Mitte (→ *meson*) übersteigt und bei erheblicher Überschreitung der sachimmanenten Toleranzbreite die natürliche Vollkommenheit verhindert oder zerstört. Die *h.* (auch *hyperochê*) und ihr Gegensatz, die → *elleipsis* (Mangel), bezeichnen als bloß relationale Extreme zunächst das Quantum, das in bezug auf einen gegebenen Vergleichsmaßstab (→ *metron*) »größer« bzw. »kleiner« ist, gehören also zu den »eigentümlichen Eigenschaften der Zahl als Zahl« (Met. IV 2, 1004b10–12). Sie besagen dasselbe wie das Mehr und Weniger (→ *mallon kai hêtton*: Hist. an. I 1, 486b16 f.), werden aber wie bei den vorsokratischen Physiologen (Phys. I 4, 187a16 f.; I 6, 189b10 f.) zugleich als real wirkende Unterschiede aufgefaßt (Met. VIII 1, 1042b25; b34 f.). Ob eine über- bzw. unterdurchschnittliche Größe, z. B. das »Ü. des Preises« (Pol. I 11, 1259a26 f.) oder das »Ü. an Freundschaft« und Liebe (EN IX 4, 1166b1; VIII 8, 1158a10–13), gut ist, hängt davon ab, wie der Maßstab selbst gewertet wird. Auch zeigt sich bei intensiven Größen wie der Wahrnehmung (→ *aisthêsis*), daß der Körper nur die »Ü.e« und nicht das Gleichmaß (etwa von Kälte und Wärme) wahrnimmt, daß aber das notwendige Ü. selbst nicht wieder übermäßig sein darf, um nicht die Senso-

rien zu schädigen (An. II 11, 424a4; II 12, 424a29). Was über bzw. unter dem Maßstab liegt, kann also auch gut sein. Zwar vertragen die Lebewesen kein »Ü. an Hitze und Kälte« (Part. an. IV 5, 680a30); doch sie halten es aus, wenn es durch ein weiteres Übermaß kompensiert wird, z. B. bei Wirbeltieren durch die Kopfbehaarung, die im Vergleich mit anderen Tieren übermäßig ist (Part. an. II 14, 658b6), oder durch extreme Klimazonen, die das Ü. an körpereigener Temperatur »nach der Mitte hin« ausgleichen (Respir. 14, 477b14–17; 478a3 f.). Weil auch das »Ü. an Größe« bei Elefanten (Part. an. III 2, 663a4–6) oder das »Ü. an Ausscheidungen« bei bestimmten Tieren (Gen. an. III 1, 750a30; Part. an. III 2, 663b31 f.) biologisch zweckmäßig ist, darf sogar der Grundsatz gelten: »Immer schafft die Natur für das Ü. eines jeden zur Abhilfe den Hinzutritt des Gegengewichts, damit das eine das Ü. des anderen ausgleiche« (Part. an. II 7, 652a31–33). Jenseits der Naturzweckmäßigkeit bedeutet *h.* auch das Herausragen über das gewöhnliche Maß, z. B. den »überragenden Grad an Tugend« und »Verstand«, an dem gemessen die Mitte bloße Mittelmäßigkeit ist (Pol. III 13, 1284a4; VII 1, 1323b3), ja *h.* ist sogar das Höchstmaß an Fähigkeit (Met. V 16, 1021b15) und Möglichkeit (Cael. I 11, 281a16; a25). Negativen Wert haben das Mehr und Weniger allerdings dort, wo sie nicht auf äußerliche Maßstäbe bezogen werden, sondern auf absolute Sollwerte der inneren Vollkommenheit. So sind Ü. und Mangel das »Wesen der Krankheit« (Probl. I 1, 859a1–8). Wie ein Zuviel und Zuwenig an Nahrung die Gesundheit, an Leibesübungen die Körperkraft ruiniert, so gehen auch bei der moralischen Tugend (→ *aretê*) »die Dinge durch Mangel wie Ü. zugrunde« (EN II 2, 1104a12–19). Weil die charakterliche Bestform nämlich im beherrschten Umgehen mit Affekten und Handlungen liegt, vermeidet sie auch deren Tendenzen zu Ü. und Mangel (II 5, 1106b5–18). So ist z. B. Tapferkeit die »Mitte für uns« (*meson* → *pros hêmas*) zwischen blindmachendem Ü. bzw. Mangel an Furcht, Freigebigkeit die Mitte zwischen verschwenderischem Zuviel und geizigem Zuwenig an Geldausgaben (II 7, 1107a33–1107b14).

*Lit.:* H. J. KRÄMER, Arete bei Platon und Aristoteles. Zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie, Heidelberg 1959.

*H. Busche*

**hypnos – egrêgorsis / Schlafen – Wachen**

(ὕπνος – ἐγρήγορσις; lat. *somnus – vigilia*). Alle blutführenden (→ *enhaima*) Gangtiere (*peza*) schlafen und wachen, wie sich aus dem Schließen und Öffnen der Augenlider erkennen läßt. Auch Fische, Meeressäuger, Weichtiere und Insekten wechseln zwischen Schl. und W. (Hist. an. IV 10, 536b24–537b20). Dagegen haben die empfindungslosen Pflanzen keinen Anteil an Schl. und W. (Somn. 1, 454a11–19; Gen. an. V 1, 779a2–4). Ursache des Schl.s ist starke Wärme, die von üppigen Speisen, Wein, körperlicher Anstrengung oder Krankheit herrührt (Somn. 3, 456b17–457a3). Das Einschlafen selbst resultiert aus einer Abkühlung der Blutzufuhr durch das Gehirn. Dadurch zieht sich die Wärme mit dem Blut in die unteren Körperteile zurück. Der Mensch bekommt dann ein Schweregefühl und schläft ein (Part. an. II 7, 653a10–19; Somn. 3, 457b9 f.; 457b27–458a10). Schl. und W. werden von demselben Teil des mit Wahrnehmung (→ *aisthêsis*) ausgestatteten Lebewesens gesteuert, wobei das Schl. die Privation (→ *sterêsis*) des Wachzustandes ist (1, 453b24–27): »Der Schlaf ist eine Affektion des wahrnehmenden Seelenteils, gleichsam eine Fessel (*desmos*) und Lähmung (*akinêsia*), jedes schlafende Lebewesen muß folglich diesen Seelenteil besitzen. Wahrnehmend aber nennen wir den Seelenteil, der fähig ist, aktuell (*kat' energeian*) wahrzunehmen. Nun ist es aber unmöglich, im eigentlichen Sinn und schlechthin im aktuellen Zustand der Wahrnehmung zu sein und zugleich zu schlafen. Daher muß man aus jedem Schlaf wieder aufwachen können« (454b9–14). Der Schlaf ist also ein zeitweiliges Pausieren der Sinneswahrnehmung (2, 455b3: *to tas aisthêseis argein*), dabei aber von Ohnmacht und Bewußtlosigkeit zu unterscheiden, die nur ein einzelnes Sinnesorgan betreffen (455b2–13; 3, 456b9–18). Er dient der Erholung und Gesunderhaltung des Lebewesens (2, 455b16–22; 3, 458a28–32).

*Lit.:* Aristoteles, Kleine naturwissenschaftliche Schriften (Parva naturalia), übers. und hg. von E. DÖNT, Stuttgart 1997 (101–115: Über Schlafen und Wachen).

*C. Oser-Grote*

**hypokeimenon / zugrundeliegend, Subjekt, Substrat**

(ὑποκείμενον; lat. *substratum*) ist ein Partizip Perfekt Passiv zu *hypotithenai* (zugrunde legen). Es wird (1) als Adjektiv in der allgemeinen Bedeutung »zugrundeliegend« verwendet, (2) in der substantivierten Form *to h.* als Aristotelischer Terminus technicus.

Die Unterscheidung zwischen etwas Zugrundeliegendem und etwas, dem es zugrunde liegt, dient Ar. zur Darstellung asymmetrischer Relationen. So bezeichnet der Ausruck *h.* (logisch-syntaktisch) das Subjekt einer Aussage im Gegensatz zum Prädikat und (ontologisch) den Träger einer Eigenschaft im Gegensatz zu dieser Eigenschaft. Dies kommt auch in den häufig gebrauchten Wendungen *kath' h. legesthai* (von einem Zugrundeliegenden ausgesagt werden) und *en hypokeimenῳ einai* (in/an einem Zugrundeliegenden sein) zum Ausdruck. Sprachliche und ontologische Verhältnisse stehen dabei in einer engen Beziehung.

Das Erklärungsmodell ist zentral (a) für die Aristotelische Kategorienlehre, (b) für die Theorie von Bewegung und Veränderung in der Aristotelischen Physik und (c) für die Aristotelische Substanzontologie der *Metaphysik*.

(a) In den *Kategorien* verwendet Ar. die beiden Kriterien »von einem Zugrundeliegenden ausgesagt werden« (d. h. als Prädikat einer Aussage in Frage kommen) und »in einem Zugrundeliegenden sein« (d. h. ontologisch abhängig sein: Cat. 2, 1a24 f.), um syntaktisch-ontologische Abhängigkeitsverhältnisse zu illustrieren. Allein die »ersten Substanzen« (vgl. → *ousia*), also Einzeldinge wie der individuelle Mensch, werden weder von einem Zugrundeliegenden ausgesagt, noch sind sie in einem Zugrundeliegenden; dadurch erhalten sie einen herausragenden ontologischen Status: »Wenn also die ersten Substanzen nicht existieren, ist es unmöglich, daß etwas von dem anderen existiert« (5, 2b6a–b). Alles andere wird entweder von

einem Zugrundeliegenden ausgesagt oder ist in einem Zugrundeliegenden. »Zum Beispiel wird [das Artprädikat] Mensch von dem individuellen Menschen als dem Zugrundeliegenden ausgesagt, ohne in einem Zugrundeliegenden zu sein« (2, 1a21 f.); »das individuelle Weiß [die Instantiierung der Eigenschaft] ist in einem Zugrundeliegenden, dem Körper (denn jede Farbe ist an einem Körper), aber es wird nicht von einem Zugrundeliegenden ausgesagt« (a27–29).

(b) Im Rahmen der *Physik* führt Ar. drei Faktoren ein, mit deren Hilfe sich Veränderungsprozesse beschreiben lassen (I 7). Bei jeder Veränderung gibt es einen Ausgangspunkt (*terminus a quo*, z. B. ungebildet zu sein), einen Zielpunkt (*terminus ad quem*, z. B. gebildet zu sein) und ein Zugrundeliegendes, an dem sich die Veränderung vollzieht (z. B. der individuelle Mensch, der zuerst ungebildet ist und dann gebildet). Das Zugrundeliegende ist »der Zahl nach« (*arithmṑ*) eines, also numerisch identisch, nicht aber »der Form« (*eidei*; vgl. → *eidos*) bzw. »der Beschreibung nach« (*logṑ*): »Denn Mensch zu sein ist nicht dasselbe wie ungebildet zu sein. Und das eine bleibt bestehen, das andere bleibt nicht bestehen: Das, was kein Entgegengesetztes (*antikeimenon*) ist, bleibt bestehen (denn der [individuelle] Mensch bleibt bestehen), das nicht Gebildete aber und das Ungebildete bleibt nicht bestehen« (Phys. I 7, 190a17–20). Das Zugrundeliegende ist hier also das, was relativ zur erklärten Veränderung unverändert bleibt. Es geht demnach in der *Physik* nicht darum, bestimmte »grundlegende« Gegenstände auszuzeichnen, sondern ein einheitliches Erklärungsmodell für alle möglichen Veränderungsprozesse zu liefern.

Die Struktur läßt sich auf alle Arten der Veränderung übertragen (190b5–9): auf eine Veränderung der Gestalt ebenso wie auf eine quantitative Zu- oder Abnahme, eine »Zusammensetzung« (*synthesis*) oder einen Entstehungsprozeß. Das Zugrundeliegende ist aber jeweils verschieden. Während bei quantitativen oder qualitativen Veränderungen ein einzelner Gegenstand zugrunde liegt, werden Entstehungsprozesse mit Hilfe der Unterscheidung von (zugrundeliegender) Materie und hinzukommender Form erklärt.

(c) Im Rahmen seiner Untersuchungen zu der Frage, was die Substanz (→ *ousia*) von jedem ist (Met. VII–IX), behandelt Ar. das Zugrundeliegende als einen möglichen Kandidaten (VII 3). Das Zugrundeliegende qualifiziert sich vor den anderen drei genannten (→ *ti ên einai*, → *katholou* und → *genos*) besonders dadurch, daß es das Abhängigkeitskriterium erfüllt: Die Substanz ist nämlich das, »was nicht von einem Zugrundeliegenden ausgesagt wird, sondern von dem das andere (ausgesagt wird)« (1029a8 f.), und das Zugrundeliegende wird genau als das definiert, was selbst nicht mehr von anderem ausgesagt wird, während das andere von ihm ausgesagt wird (1028b36 f.). Ar. unterscheidet drei Sinne, in denen etwas Zugrundeliegendes genannt wird, (i) als Materie (→ *hylê*), (ii) als Form (*eidos*) bzw. Gestalt (→ *morphê*) und (iii) als aus diesen beiden Zusammengesetztes, die somit als Substanzkandidaten in Frage kommen (vgl. VIII 1, 1042a26–29). Die Materie tritt in der weiteren Untersuchung in den Vordergrund, da das genannte Abhängigkeitskriterium auf sie (besonders) zutrifft, wird aber widerlegt, weil sie die weiteren wichtigen Kriterien für Substanz, die Abtrennbarkeit (→ *chôriston einai*) und die Bestimmtheit (→ *tode ti einai*), nicht erfüllt (1029a27–29).

Aufgrund eines Prioritätsarguments (1029a5–7; a30–32), das zeigt, daß Materie und Form früher als das aus ihnen Zusammengesetzte sind, wird auch dieses ausgeschieden, so daß am Ende das Zugrundeliegende im Sinne der Form Substanz zu sein scheint. Im an VII anschließenden Buch VIII wird jedoch sowohl das *h.* als Substanz erneut bestätigt (1042a26) als auch die Materie als zugrundeliegende Substanz (1042a32; b9 f.).

Die Untersuchung des Zugrundeliegenden im Sinne der Form als Substanzkandidaten erfolgt nicht mehr in VII 3, und auch in den folgenden Kapiteln wird die Untersuchung nicht in Konsequenz der Argumentation des dritten Kapitels fortgeführt, sondern, ausgehend von der genannten anfänglichen Unterscheidung der Kandidaten, beginnt VII 4 mit der Betrachtung des *ti ên einai*.

*Lit.:* J.L. ACKRILL, Aristotle. Categories and De Interpretatione, Oxford 1963. – M. WEDIN, Subjects and Substance in *Metaphysics* Z 3, in: Aristoteles. Metaphysik, Die Substanzbücher (Z, H, Θ), hg. von Ch. RAPP, Berlin 1996, 41–73. – W. WIELAND, Die aristotelische Physik, Göttingen $^{3}$1992 ($^{1}$1962).

*Ph. Brüllmann/K. Fischer*

**hypolêpsis / Annahme, Auffassung** (ὑπόληψις; lat. *opinio*, *acceptio*). Die größte Prägnanz besitzt *h.* in erkenntnistheoretischen Diskursen über die Skala der menschlichen Erkenntnisebenen. *h.* bezeichnet dort zunächst undifferenziert den gesamten Bereich oberhalb der sinnlichen Vermögen (→ *aisthêsis*). Dieser weist als Merkmale auf: (1) Überschreitung sinnlicher Unmittelbarkeit auf ein begrifflich Allgemeines hin, erst der Empirie (→ *empeiria*), dann des technischen und theoretischen Wissens (→ *technê* und → *epistêmê*: Met. I 1, 981a5–12); (2) subjektive Evidenz (→ *pistis*), deren Anerkenntnis dem persönlichen Belieben nicht freisteht (An. III 3, 427b15–21; 428a20 f.; Top. IV 5, 126b18). Dieser durch *h.* bezeichnete Gesamtbereich geistiger Aktivität wird von Ar. präzisierend differenziert in Intellekt (→ *nous*), beweisendes Wissen (→ *epistêmê*), Meinung (→ *doxa*) und praktische Vernunft (→ *phronêsis*: An. post. I 33, 88b36–89a2; An. III 3, 427b24–26), die jeweils spezifische Unterschiede aufweisen. Dabei grenzt die *doxa* als niederstes geistiges Vermögen unmittelbar an die Vorstellung (→ *phantasia*). Mit ihr teilt sie, daß ihre Inhalte nicht notwendig sind, sondern sich auch anders verhalten, daher wahr oder falsch sein können und Täuschung möglich ist. In dieser Hinsicht ist sie von den höheren geistigen Vermögen geschieden (An. post. I 33, 89a2–10). Auf dieses von subjektiver Evidenz bestimmte Meinen ohne sicheres Wissen bezieht sich ein Großteil der Verwendungen von *h.* synonym zu *doxa* (Top. VI 11, 149a10 f.; EN VI 3, 1139b14–18; Meteor. II 2, 354b22 f.). Außerhalb erkenntnistheoretischer Kontexte kann *h.* daher auch fremde philosophische Lehren (Cael. I 10, 279b5 f.; Met. XIII 4, 1078a19 f.; XI 6, 1062b20 f.) oder verbreitete Ansichten (Met. I 2, 982a6–8; Div. somn. 462b14–16) bezeichnen, die es zu prüfen oder korrigieren gilt.

*Lit.:* G. BIEN, Art. »Hypolepsis«, in: HWPh, Bd. 3, Basel 1974, 1252–1254. – W. THEOBALD, Hypolepsis: ein erkenntnistheoretischer Grundbegriff der Philosophie des Aristoteles, Kiel 1994.

*Ch. Pietsch*

**hypothesis / Hypothese** (ὑπόθεσις; lat. *quod ponitur*) ist im weitesten Sinne eine Grundlage für andere Dinge oder Aktivitäten. So ist Freiheit eine H. der demokratischen Verfassung (Pol. VI 2, 1317a40), und in der Rhetorik kann der Gegenstand einer Rede oder einer Kritik als H. bezeichnet werden (Rhet. III 1, 1404b15; II 18, 1391b13). Primär sind H.n jedoch insbesondere Grundlagen für Überlegungen und Argumente, also Annahmen oder Voraussetzungen, von denen Reden und wissenschaftliche Diskussionen ausgehen (Rhet. III 17, 1418a25; EE II 6, 1222b28; An. pr. I 5, 34b29; Met. IV 2, 1005a13; VI 1, 1025b11; XIII 8, 1083b6; Cael. II 4, 287b5); und im Kontext der Argumentation, die von einer H. ausgeht, gilt die H. selbst nicht als begründungsbedürftig, sondern als ursprünglich (An. post. I 19, 81b14; Met. V 1, 1013a13–15). Zugleich bleibt der genauere logische Zusammenhang zwischen H.n und ihren Konklusionen häufig offen, etwa wenn allgemein von Behauptungen oder Wissen aufgrund einer H. die Rede ist (An. post. I 10, 76b37–39; Met. V 2, 1013b20; An. post. I 3, 72b13–15). Insbesondere kann aber eine H. auch eine Voraussetzung in einem logisch gültigen Schluß sein. Wenn man beispielsweise den Satz »wenn p, dann q« im Kontext einer Diskussion als H. zugrunde legt und wenn darüber hinaus p bewiesen werden kann, dann kann (nach dem Modus Ponens) auch q bewiesen werden – aber nur aufgrund der genannten H. (Top. I 18, 108b14–19; An. pr. I 44, 50a16–26). Der indirekte Beweis und die Allspezialisierung werden ausdrücklich als hypothetische Syllogismen (→ *syllogismos*) bezeichnet, und auch in diesen Fällen ist die Prämisse, die das materiale Konditional ist, die H. (An. pr. I 44, 50a29 f.; An. post. II 6, 92a20–25). Eine Behauptung p ist also eine H. für eine Behauptung q, wenn der Satz »wenn p, dann q« material oder logisch wahr ist und wenn p im Kontext der entsprechen-

den Argumentation nicht als begründungsbedürftig gilt und daher zugrunde gelegt wird.

Die Form des Zugrundelegens einer H. und der Kontext, innerhalb dessen sie nicht als begründungsbedürftig gilt, können allerdings unterschiedlich sein. Ein Satz kann z. B. im Kontext einer Diskussion ohne Beweis als H. vorausgesetzt werden, wenn man glaubt, daß dieser Satz für den Diskussionspartner akzeptabel ist, selbst wenn der Satz beweisbar ist. Hier handelt es sich um eine H. relativ zu einer bestimmten Person (An. post. I 10, 76b27–30). Wir können auch im wissenschaftlichen Kontext der Diskussion spezifischer Theorien H.n ohne weitere Begründung zugrunde legen, obgleich diese H.n im Rahmen anderer Theorien durchaus begründbar sind (z. B. die H., daß die ersten Bewegungen begrenzt sind, die in Cael. II 4, 287a30–b7 zugrunde gelegt, aber in Cael. I 2 begründet wird). Oder wir können wissenschaftliche H.n zugrunde legen und sie anhand ihrer wahren Konsequenzen begründen (Cael. II 14, 297a2–6).

Ein wissenschaftstheoretisch grundlegender Fall sind H.n, die wissenschaftliche Prinzipien (→ *archê*) sind (Met. V 1, 1013a14–20). Die beiden anderen Arten von wissenschaftlichen Prinzipien sind Definitionen (→ *horismos*) und Postulate (→ *axiôma*). Als wissenschaftliche Prinzipien sind die H.n unvermittelte und deduktive Sätze, d. h., sie müssen für gültige Deduktionen und wissenschaftliche Demonstrationen (→ *apodeixis*) zugrunde gelegt werden, sind aber ihrerseits nicht deduzierbar oder demonstrierbar. Im Gegensatz zu den Postulaten, aber ähnlich wie die Definitionen gelten H.n allerdings nur jeweils für spezifische Wissenschaften wie etwa Geometrie oder Biologie (An. post. I 2, 72a15–25; I 10, 76a31–b22).

Als wissenschaftliche Prinzipien behaupten H.n, daß etwas ist oder nicht ist (An. post. I 2, 72a20). Damit ist nicht gemeint, daß etwas der Fall ist oder nicht, sondern daß etwas existiert oder nicht. Denn Beispiele für H.n als wissenschaftliche Prinzipien sind etwa die Thesen, daß die Einheit existiert (I 1, 71a15 f.; I 2, 72a24 f.), daß die Größe existiert (An. post. I 10, 76a35 f.), daß Punkte und Linien existieren (76b3–5) und daß

Kaltes und Warmes existiert (b18 f.). Allerdings handelt es sich nur um ganz bestimmte Existenzannahmen. In der Geometrie beispielsweise gibt es auch Existenzannahmen über spezifische geometrische Gebilde wie Dreiecke oder Parallelogramme, deren Existenz innerhalb der Geometrie bewiesen werden kann und muß. Prinzipien sind dagegen nur diejenigen Existenzannahmen (H.n), die sich auf die fundamentalen Entitäten jeder spezifischen Wissenschaft beziehen, die die jeweils zugrundeliegende Gattung dieser Wissenschaft ausmachen, wie Punkte, Linien, Flächen oder stereometrische Körper in der Geometrie (An. post. I 10, 76b11–13; I 28).

Wenn also G die zugrundeliegende Gattung (→ *genos*) einer Wissenschaft (→ *epistêmê*) W ist, dann behaupten H.n, die zu den wissenschaftlichen Prinzipien von W gehören, daß G-Dinge existieren. H.n dieser Art sind dann deduktive Prinzipien einer spezifischen Wissenschaft nicht insofern, als sie oberste Prämissen der Demonstrationen dieser Wissenschaft sind wie die Definitionen, denn Existenzsätze haben nicht die logische Form syllogistischer Prämissen; vielmehr sind H.n als Prinzipien notwendige Bedingungen dafür, daß Demonstrationen überhaupt auf die Welt referieren können. Und daß diese H.n unbegründbar sind, heißt, daß sie innerhalb der spezifischen Wissenschaft, für die sie gelten, nicht demonstrierbar sind. Denn es ist nicht die Aufgabe der spezifischen Wissenschaften, ihre Prinzipien zu begründen (An. post. I 12, 77b3–6; Phys. VIII 3, 253b2–6). Daraus folgt aber nicht, daß H.n, die wissenschaftliche Prinzipien sind, überhaupt nicht weiter begründbar sind. Denn es ist Aufgabe der Philosophie als Metaphysik zu klären, welche Dinge in welchem Sinne existieren (Met. VII–IX); das gilt beispielsweise speziell auch für die Mathematik (Met. XIII). H.n als grundlegende Existenzannahmen einer Wissenschaft sind also zwar nicht innerhalb, wohl aber außerhalb dieser Wissenschaft begründbar. Insofern gilt auch für H.n als wissenschaftliche Prinzipien, was für H.n allgemein gilt: sie werden im Rahmen bestimmter Kontexte vorausgesetzt und nicht als begründungsbedürftig angesehen, aber außerhalb dieser Kontexte können sie sehr

wohl begründungsbedürftig sein und sind damit grundsätzlich auch kritischen Diskussionen ausgesetzt.

*Lit.:* W. DETEL, Aristotle's *Posterior Analytics* and the path to the principles, in: Aristotle on Logic, Language, and Science, hg. von N. AVGELIS u. a., Thessaloniki 1998, 155–182. – K. von FRITZ, Die Archai in der griechischen Mathematik, in: ABG 1 (1955), 13–103. – A. GOMEZ-LOBO, Aristotle's Hypotheses and the Euclidean Postulates, in: RMeta 34 (1977), 430–439. – T. IRWIN, Aristotle's First Principles, Oxford 1989. – B. LANDOR, Definitions and Hypotheses in *Posterior Analytics* 72a19–25 and 76b35–77a4, in: Phronesis 26 (1981), 308–318.

*W. Detel*

**hysteron / später**: s. proteron

## i

**iatrikê / Heilkunst, Medizin** (ἰατρική; lat. *medicina*). »Die ärztliche Kunst umfaßt dreierlei: die Krankheit, den Kranken und den Arzt. Der Arzt ist der Diener der Kunst. Der Kranke muß gemeinsam mit dem Arzt der Krankheit widerstehen.« Dieses Zitat aus dem *Corpus Hippocraticum* (Epid. 1, 11) verdeutlicht, daß zur medizinischen Kunst (→ *technê*) sowohl das Heilen als auch der dafür verantwortliche Arzt (*iatros*) gehören, der aufgrund rational-ätiologischer Einsicht in die Natur (→ *physis*) des Patienten, d. h. nach dem Prinzip von Ursache und Wirkung, seine ärztliche *technê* entfaltet. Der Begriff *i.*, meist mit »Heilkunst« übersetzt, beinhaltet daher zugleich auch »Wissenschaft« und »Handwerk«, »Denken« und »Tun«. Aufgrund dieses rationalen Aspektes hat Ar. die *technê*, darunter die medizinische, höher bewertet als die reine Empirie (→ *empeiria*: Met. I 1, 981a2–982a3). Ar., der einer Arztfamilie entstammte, in seiner frühen Jugend sehr wahrscheinlich das Sezieren erlernte, Zeit seines Lebens die Natur beobachtete und sich für medizinische Fragen interessierte, pflegt immer wieder auch philosophische Gedanken durch Vergleiche oder Beispiele aus der Medizin zu erläutern. So nennt er in der *Rhetorik* Gesundheit (→ *hygieia*) und Krankheit als Gegenstand der Medizin (*i.*), die auf diesem Gebiet belehren und überzeugen

will (I 2, 1355b27–29). Medizin und Naturphilosophie stehen nach Ar. insofern miteinander in Beziehung, als der Arzt, der sein Handwerk philosophisch betreibt, von Fragen hinsichtlich der Natur ausgeht, während der Naturphilosoph irgendwann auf heilkundliche Fragen stößt, da Gesundheit und Krankheit die gesamte belebte Natur betreffen (Sens. 1, 436a18–b1).

*Lit.:* G. MARENGHI, Aristotele e la medicina greca, in: Rendiconti dell'Istituto Lombardo 95 (1961), 141–161. – O. TEMKIN, Greek Medicine as science and craft, in: Isis 44 (1953), 213–225 (dt. in: Antike Medizin, hg. von H. FLASHAR, Darmstadt 1971, 1–28).

*C. Oser-Grote*

**idea / Idee, Form, Gestalt** (ἰδέα; lat. *idea*, *forma*, *figura*). Ar. verwendet den Ausdruck *i.* sowohl (1) im Sinn der äußeren Form und sichtbaren Gestalt als auch (2) zur Bezeichnung der von Platon und manchen Akademikern postulierten Ideen. Im ersten Sinn ist *i.* in der Regel gleichbedeutend mit → *morphê*; der »Umriß der *i.*« wird im Zusammenhang mit Artefakten genannt, um – anknüpfend an das vortheoretische Verständnis – zu erläutern, wie sich substantielle Form (→ *eidos* [2]) und Materie (→ *hylê*) zueinander verhalten (Met. VII 3, 1029a3 f.). Platonische Ideen bezeichnet Ar. – wie Platon – oft als *eidê* (vgl. z. B. Platon, Phdn. 106d6, Parm. 130c1; vgl. → *eidos* [7]).

(1) Die methodische Maxime, eine wissenschaftliche Untersuchung müsse zuerst den Phänomenbestand festhalten und im nächsten Schritt nach den Ursachen fragen (An. post. II 1, 89b23–31), bedeutet für naturwissenschaftliche Forschungen, daß beobachtbare Eigenschaften der untersuchten Gegenstände festgehalten und anhand geeigneter Kriterien eingeteilt werden. Dieses Verfahren ist etwa in den zoologischen Schriften erkennbar, die umfangreiche Beschreibungen der sichtbaren Gestalt von Tieren und ihren Körperteilen enthalten (Hist. an. VI 35, 580a28; IX 15, 616b15 ff.). Die *i.* stellt dabei einen ersten Anhaltspunkt zur Klassifikation von Tieren dar, die sich in anderen Hinsichten, z. B. der Größe nach, unterscheiden (VIII 3, 592b10–15). Die *i.* läßt Rückschlüsse auf

die Natur (→ *physis*) einer Sache zu (IX 45, 630b13; vgl. EN V 1, 1129a29), gleichwohl kann die weitergehende Analyse ergeben, daß äußerlich sehr unterschiedlich ausgebildete Organe funktional analog sind (vgl. An. II 1, 412a2–4).

(2) Unter einer *i.* im Platonischen Sinn versteht Ar. eine Entität, die neben oder über (*para*) den sinnlich wahrnehmbaren Dingen existiert, ewig und unveränderlich ist und nur intellektuell erfaßt werden kann. Zu einer *i.* stehen sinnlich wahrnehmbare Dinge in einer Beziehung, die »Teilhabe« (→ *methexis*) genannt wird und bei der die *i.* als »Vorbild« (→ *paradeigma*) fungiert. Das bedeutet, daß die *i.* eine Eigenschaft, die den Einzeldingen prinzipiell nur unvollkommen zukommen kann, in Reinform instantiiert.

In der *Metaphysik* (XIII 4; vgl. I 6, 987a29–b14) deutet Ar. die Annahme der Ideen philosophiehistorisch als den Versuch, ausgehend von der Herakliteischen These, »alle wahrnehmbaren Dinge seien stets im Flusse« (1078b14 f.), zu erklären, wie Wissen (→ *epistêmê*) zustandekommt. Dies aber sei nach Ansicht der Platoniker nur möglich, wenn es »bestimmte andere, beständige Naturen neben (*para*) den wahrnehmbaren« gebe (b15 f.). Die von Sokrates übernommene Methode, allgemeine Definitionen aufzustellen, habe dann dazu geführt, das durch Definitionen beschriebene Allgemeine (→ *katholou*) von den Einzeldingen abzutrennen und »derartige Entitäten als Ideen« zu bezeichnen (b31 f.). Die Behauptung der unabhängigen Existenz der Ideen ist für Ar. »die Ursache für alle Schwierigkeiten, die sich bezüglich der Ideen ergeben« (XIII 9, 1086b6 f.).

Ar. kritisiert die Ideentheorie nicht nur mit ontologischen Argumenten, sondern weist auch Widersprüche in den epistemologischen, prädikationstheoretischen und axiologischen Begründungen nach, die von ihren – meist ohne Namensnennung zitierten (z. B. Top. II 7, 113a28; Phys. II 2, 193b36; Met. VII 11, 1036b14) – Vertretern vorgebracht wurden. So folge aus der richtigen Annahme, daß Wissen sich stets auf Allgemeines bezieht (vgl. Met. III 6, 1003a6–17), nicht, daß dieses Allgemeine selbständig existiere, vielmehr werde durch diese

»Heraussetzung« (→ *ekthesis*) der Unterschied zwischen Allgemeinem und Einzelding (*kath'* → *hekaston*) gerade nivelliert (XIII 9, 1086b11). Wenn es eine unabhängige *i.* geben sollte, nach der die vielen Dinge, auf die dasselbe Prädikat zutrifft, benannt werden (I 6, 987b7–10; vgl. Platon, Phdn. 102a–b), dann müßte es auch negative Ideen geben, an denen alle Dinge partizipieren, die eine gewisse Eigenschaft nicht haben (*De ideis* 80.8–81.22 Harlfinger). Überhaupt, moniert Ar., sei es unklar, in welcher Beziehung eine *i.* und die Dinge, deren *i.* sie ist, zueinander stehen könnten: Eine *i.* ist weder Ursache (→ *aitia*) der Bewegung noch Bestandteil (→ *meros*) einer Sache, noch stammen die Dinge in einem anderen Sinn aus den Ideen. Beschreibungen des Verhältnisses von *i.* und Ding als Vorbild-Abbild-Relation oder Teilhabebeziehung seien nichts als »leere Redensarten und poetische Metaphern« (Met. I 9, 991a21 f.). Als besondere Schwierigkeit erwähnt Ar. mehrfach das Problem des »Dritten Menschen« (z. B. I 9, 990b17; VII 13, 1039a2; Soph. el. 22, 178b36 f.; *De ideis* 84.21–85.3): Wenn viele wahrnehmbare Menschen die Eigenschaft, Mensch zu sein, besitzen, weil sie an der *i.* des Menschen partizipieren, und die *i.* des Menschen, »der Mensch-selbst«, nichts anderes sein kann als wiederum ein (idealer, ewiger, unabhängig existenter usw.) Mensch, dann muß es noch einen dritten Menschen geben, an dem wahrnehmbare Menschen und *i.* des Menschen partizipieren.

Ein analoges Regreß-Argument findet sich in Platons spätem Dialog *Parmenides* (131e–132b). Zwar ist fraglich, ob Platon damit, daß dort eine Figur den Namen Aristoteles trägt, andeuten wollte, daß der Einwand auf Ar. zurückgeht, doch ist es nicht unwahrscheinlich, daß die Ideentheorie von ihren Vertretern weiterentwickelt wurde, um bestimmte (auch) von Ar. formulierte Aporien zu vermeiden. So entsteht der unendliche Regreß des Dritten Menschen nicht mehr, wenn durch ein Axiom verboten ist, eine und dieselbe *i.* für Gegenstände anzunehmen, die ontologisch voneinander abhängig sind (EN I 4, 1098a17–19; → *proteron*). Dieses Verbot, das Ar. als sachlich gerechtfertigt ansieht (EE I 8, 1218a1–16), schließt al-

lerdings auch die für die offizielle Platonische Theorie zentrale Konzeption einer *i.* des Guten (vgl. Rep. 505a–509b) aus. Denn gut (→ *agathon*) können sowohl Substanzen als auch Entitäten genannt werden, die unter eine der nicht-substantialen, mithin ontologisch nachgeordneten Kategorien (→ *katêgoria*) fallen, »so daß es für diese (kategorial verschiedenen Dinge) gewiß keine gemeinsame *i.* geben dürfte« (EN I 4, 1096a22f.).

*Lit.:* J. ANNAS, Aristotle's *Metaphysics*. Books M and N, Oxford 1976. – G. FINE, On Ideas. Aristotle's Criticism of Plato's Theory of the Forms, Oxford 1993 (enthält den von D. HARLFINGER etablierten Text des ersten Buches von *Peri ideôn*). – W. KULLMANN, Wissenschaft und Methode. Interpretationen zur Aristotelischen Theorie der Naturwissenschaft, Berlin 1974, bes. 212–263.

*T. Wagner*

**idion / eigentümlich, Eigentümlichkeit** (ἴδιον; lat. *proprium*). Im gewöhnlichen Sprachgebrauch bezeichnet *i.* das private Eigentum oder persönliche Züge, durch die jemand sich von anderen unterscheidet. Ar. versteht unter einem *i.* eine Eigenschaft, die einer Sache exklusiv zukommt, ohne ihr wesentlich zu sein.

(1) Das *i.* im strengen Sinn wird definiert als »das, was zwar nicht das Wesen (→ *ti ên einai*) erklärt, aber allein (dieser Sache) zukommt und an ihrer Stelle ausgesagt werden kann« (Top. I 5, 102a18–20). Das *i.* bildet zusammen mit der Definition (→ *horismos*), der Gattung (→ *genos*) und dem Akzidens (→ *symbebêkos*) ein System von vier Prädikationsklassen, denen jedes Prädikat eindeutig zugeordnet werden kann. Mit definitorischen Prädikaten hat das *i.* gemein, daß es in allen extensionalen Zusammenhängen unbeschadet der Wahrheit der Aussage an Stelle des Subjekts ausgesagt werden kann, es unterscheidet sich von ihnen darin, daß es der Sache nicht wesentlich zukommt. Das klassische, allerdings nicht auf Ar., sondern auf Porphyrius (*Einleitung in die Kategorien*; CAG 4.1; c.4) zurückgehende Beispiel für eine eigentümliche, aber nicht definitorische Eigenschaft des Menschen ist dessen Fähigkeit, lachen zu

können. Der Unterschied zwischen einer Wesenseigenschaft, die in der Definition ausgesagt wird, und einem lediglich koextensiven *i.* liegt darin, daß das *i.* keine erklärungskräftige Antwort auf die Frage gibt, was etwas ist (→ *ti esti*). Dies leisten Definitionen, indem sie Dinge angeben, die epistemisch und ontologisch prioritär (→ *proteron*) sind (Top. VI 4).

Im fünften Buch der *Topik*, das dem *i.* gewidmet ist, verwendet Ar. den Terminus sowohl im engen, von der Definition und ihren Bestandteilen abgegrenzten (Top. V 4, 132b19–34) als auch in einem weiten, die Definition einschließenden Sinn (Top. V 4, 132b8–18; vgl. An. post. II 4, 91a15–18). Nicht schlechthin (→ *haplôs*), aber in gewisser Weise *i.* sind auch Eigenschaften, die nur zeitweilig oder relativ zu etwas anderem eigentümlich sind (Top. I 5, 102a25–30; V 1, 128b25).

(2) Adjektivisch gebraucht Ar. *i.* als Gegenbegriff zu → *koinon.* So werden in der *Rhetorik* Topen (→ *topos* (2)), die nur für einen bestimmten Gegenstandsbereich (→ *genos*) gelten, als *i.* bezeichnet und von den gattungsübergreifend verwendbaren Verfahrensanleitungen unterschieden (Rhet. I 2, 1358a10–26). In Abgrenzung von den mit allen Sinnen wahrnehmbaren Eigenschaften (vgl. → *aisthêsis*) definiert Ar. als *i.*, »was nicht mit einem anderen Sinnesorgan wahrgenommen werden kann und worüber man sich nicht täuschen kann« (An. II 6, 418a11 f.).

*Lit.:* J. BARNES, Property in Aristotle's Topics, in: AGPh 52 (1970), 136–155. – T. REINHARDT, Das Buch E der Aristotelischen Topik, Göttingen 2000, 25–46.

*T. Wagner*

**ison / Gleiches** (ἴσον; lat. *aequum*). (1) Das *i.* fällt unter die Kategorie der Quantität (*poson*: Cat. 6, 6a26–35). Etwas wird als *i.* bezeichnet, wenn es der Quantität nach eines ist (Met. V 15, 1021a10–12; wenn es der Qualität nach eines ist, gilt es als »ähnlich«, wenn der Substanz nach, als »dasselbe«). Das *i.* wird zudem als eine Art von Mitte (→ *meson*) bestimmt, die zwischen zwei Polen liegt, zwischen Mehr und Weniger oder zwischen Übermaß (*hyperbolê*) und Mangel (*elleipsis*: EN II 5,

1106a28 f.; V 7, 1132a14 f.; a27 f.; vgl. Met. X 5, 1056a12.). In der *Metaphysik* erklärt Ar., daß der Begriff *i.* den Begriffen des Großen und des Kleinen nicht konträr entgegengesetzt ist, sondern zu ihnen in einem Verhältnis der privativen Negation (*apophasis sterêtikê*) steht (Met. X 5, 1056a17 f.). Das bedeutet, daß das *i.* weder das eine noch das andere ist, aber von Natur befähigt ist, an beidem teilzuhaben (a22 f.).

(2) In der Ethik ist das *i.* ein definitorisches Merkmal der Gerechtigkeit (→ *dikaiosynê*: EN V 2, 1129a33 f.; 6, 1131a13; Pol. V1, 1301a27). Durch die Gerechtigkeit wird eine Art von Gleichheit hergestellt, wobei sich die distributive Gerechtigkeit an dem *i.* gemäß der Würdigkeit (*kat' axian*) und die korrektive Gerechtigkeit an dem *i.* der Zahl nach (*arithmṓ*) orientieren soll (Pol. V 1, 1301b29 f.; vgl. VI 2, 1317b3 f.). Mit ersterer sollen alle Personen Güter nur nach Verdienst oder Würdigkeit zugeteilt bekommen (EN V 6, 1131a25 f.), so daß nicht »Gleiche Ungleiches oder Ungleiche Gleiches haben und zugeteilt erhalten« (a23 f.). Der demokratische Rechtsbegriff orientiert sich ausschließlich am Prinzip arithmetischer Gleichheit und ist deshalb Ar. zufolge verfehlt (Pol. VI 2, 1317b3 f.). Die korrektive Gerechtigkeit dagegen, etwa im Strafrecht, soll sich an dem arithmetischen Begriff des *i.* orientieren: »Wenn nämlich der eine geschlagen wurde, der andere geschlagen hat […], so sind Leiden und Tun ungleich verteilt. Der Richter versucht durch die Strafe auszugleichen (*isazein*), indem er den Gewinn wegnimmt« (EN V 7, 1132b7–10).

*R. Geiger*

## k

**kairos / richtiger Augenblick** (καιρός; lat. *occasio*) ist ein frühgriechischer Ausdruck, der bei Hesiod und Pindar einen durch die Gunst der Natur bzw. Gottes ausgezeichneten Raum- oder Zeitpunkt bezeichnet. Ar. übersetzt ihn ins Philosophische, indem er ihn als »das Gute« nach der Kategorie der »Zeit« bestimmt (EN I 4, 1096a26 f.). Terminologisch verwendet bedeutet er von der Objektseite her den »günstigen

Augenblick«, in dem sich verschiedene Kausalreihen auf kontingent unverfügbare Weise zu einer glücklichen Konstellation (*eutychia*) fügen (vgl. → *eudaimonia*). Dies sind z. B. die zum Kinderzeugen »günstigen Augenblicke der Körper«, an denen die Frau fruchtbar und der Mann nicht zu alt ist (Pol. VII 16, 1335a41; 1334b35; vgl. Fragm. 259, 1525b35), die »zwei Zeiten« zur Herstellung von Honig (Hist. an. I 40, 626b29) oder die »passenden Gelegenheiten« für eine spätere Erörterung, auf die Ar. in seinen Vorlesungen verweist (Part. an. II 14, 658b13; Gen. an. II 4, 740b12). Von der Subjektseite her müssen die günstigen Momente aber auch rechtzeitig ergriffen werden, wenn man nicht später die versäumten Augenblicke bereuen will. Deshalb zielt jede praxisbezogene »Wissenschaft« wie Strategik oder Heilkunst auf die Erfassung der »richtigen Augenblicke« zum Angriff oder Eingriff (EN I 4, 1096a32 f.; EE I 8, 1217b38 ff.). Weil der *k.* aber im Konkretum einzelner Umstände liegt, kann es keine direkte Wissenschaft davon geben, wann er jeweils gegeben ist. Auch scheitern die Versuche der Pythagoreer, ihn auf Zahlen zurückzuführen (Met. I 5, 985b30; I 8, 990a23; XIII 4, 1078b22). Erfahrung und Klugheit ermöglichen es vielmehr nur, »immer das im Hinblick auf den Augenblick Richtige zu beachten« (EN II 2, 1104a8 f.). Daß dem Gott zwar ein *k.*, nicht jedoch eine »angemessene Zeit« zukomme (An. pr. I 36, 48b35 f.), läßt sich so verstehen, daß er als letzter Beweger alle Gunst schenkt, ohne von ihr Gebrauch machen zu müssen.

*Lit.:* M. KERKHOFF, Zum antiken Begriff des Kairos, in: ZphF 27 (1973), 256–274.

*H. Busche*

**kakia / Schlechtigkeit** (κακία; lat. *vitium*). Der Ausdruck *k.* (von *kakos*: schlecht) hat bei Ar. nicht nur eine moralische Bedeutung, sondern meint im weiteren Sinn Fehler, Mängel, Gebrechen und kann daher nicht mit »Laster« übersetzt werden. *k.* bezieht sich u. a. auf Gesundheit und Wohlbefinden, auf Schönheit und Kraft, überdies auf die nichtadlige Geburt (Pol. I 6, 1255a39–b1). (1) Die *Physik* (VII 3) untersucht die *k.*

im Rahmen der verschiedenen Arten von Veränderung und entsprechenden Gegensätzen: Die *k.* ist wie die Tugend (→ *aretê*) eine Haltung (→ *hexis*), aber nicht als eine Vollendung, sondern im Gegenteil als Abweichung, Verderbnis, sogar Zerstörung, weshalb der Übergang zwischen Tugend und Schl. keine qualitative Veränderung darstellt. Daher wird die Tugend von Rednern gelobt, die *k.* aber getadelt (Rhet I 9, 1366a 23–25); Handlungen aus *k.* sind schimpflich (II 11, 1384a11–15); man empfindet über sie Scham (→ *aidôs*: II 6, 1383b15–19). (2) Auch in der Ethik (EN VII 1, 1145a16 f.) steht die *k.* im Gegensatz zur Tugend. Beide kommen weder dem Tier noch Gott zu, sondern vornehmlich beseelten Wesen, insbesondere denen mit der Fähigkeit zur Entscheidung (Met. V 14, 1020b24 f.), und sie beziehen sich auf Schmerz und Lust (VII 12, 1152b5 f.). Die *k.* wird getadelt; sie steht im Widerspruch zum Gesetz (Rhet. I 10, 1368b12–14) und gehört neben der Unbeherrschtheit (→ *akrasia*) und der Roheit (*thêriotês*) zu den drei Dingen, die man zu fliehen hat. (3) Die *Poetik* (5, 1449a32–34) ordnet der Komödie insofern schlechte Menschen zu, als das Lächerliche am Häßlichen teilhat.

*O. Höffe*

**kalokagathia / Schön- und Gutheit** (καλοκἀγαθία; lat. *probitas*, *honesta probitas*; Adj.: *kalos kagathos* / schön und gut) ist das Ganze aus den Einzeltugenden oder die »vollendete Tugend« (EE VIII 3, 1248b8–11; 1249a16). Das Wort ist die Substantivierung und Verbindung der Infinitive »schön sein« und »gut sein«; es will den Unterschied und die Einheit dieser beiden Seinsweisen ausdrücken (VIII 3, 1248b16–1249b16; vgl. MM II 9). Innerhalb der um ihrer selbst willen erstrebenswerten Güter sind zwei Klassen zu unterscheiden: diejenigen, die Lob verdienen, und die, bei denen das nicht der Fall ist. Die Güter der ersten Klasse werden bezeichnet als »das Schöne« (*ta kala*; → *kalon*); das sind die Tugenden (→ *aretê*) und die tugendhaften Handlungen. Beispiele für die Güter der zweiten Klasse sind Ansehen, Reichtum, körperliche Vorzüge, Erfolg und Macht. Diese Güter sind »von Natur aus« (*physei*; → *physis*)

oder »schlechthin« (→ *haplôs*) Güter; sie können aber durch die Haltungen (→ *hexis*) schädlich werden; so haben etwa der Ungerechte oder der Zuchtlose von ihrem Gebrauch keinen Nutzen. Menschen, die glauben, sie müßten um der natürlichen Güter willen die Tugend haben, sind gut, aber sie haben nicht die *k.*; sie kommt nur denen zu, die das Schöne um seiner selbst willen tun. Wenn der Mensch, der das Schöne um seiner selbst willen erstrebt, die natürlichen Güter erstrebt, dann deshalb, weil es schön ist, sie zu erstreben; auf diese Weise werden für ihn die natürlichen Güter schön. Dagegen sind die natürlichen Güter ohne die Tugend keine Güter, weil sie falsch gebraucht werden.

In der *Nikomachischen Ethik* findet sich das Wort, ohne daß es erläutert wurde, in derselben Bedeutung. Die Großgesinntheit (→ *megalopsychia*) ist die Krone der Tugenden; sie zu haben ist ohne *k.* nicht möglich (EN IV 7, 1124a1–4); es ist unmöglich, die große Menge zur *k.* zu bringen, denn sie tut das Schöne nicht um seiner selbst willen, sondern aus Furcht (EN X 10, 1179b10–13); Pol. I 13, 1259b32–1260a4 versteht unter *k.* die Gesamtheit der Tugenden (vgl. Ath. pol. 28,5); Pol. II 9, 1270b24 und 1271a23 gebrauchen *kaloi kagathoi* für die moralische Elite Spartas; Pol. IV 8, 1293b39; b42 und 1294a18 kritisieren die Gleichsetzung der Reichen mit den *kaloi kagathoi*.

*Lit.:* F. BOURRIOT, Kalos Kagathos – Kalokagathia, Hildesheim 1995. – F. BUDDENSIEK, Die Theorie des Glücks in Aristoteles' Eudemischer Ethik, Göttingen 1999, Kap. 6.

*F. Ricken*

**kalon / schön, gut** (καλόν; lat. *bonum*, *honestum*, *pulchrum*) ist ein Homonym (→ *homônymos*), d. h., es wird in mehrfacher Bedeutung gebraucht. Das wird deutlich, wenn wir seine konträren Gegensätze (→ *enantion*) betrachten. Sagen wir es aus von einem Bild, dann ist das Gegenteil »häßlich« (*aischron*); sagen wir es aus von einem Haus, dann ist das Gegenteil »in einem schlechten Zustand« (*mochthêron*: Top. I 15, 106a20–22; a9). Andere Gegensätze sind »sittlich schlecht« (*aischron*: Rhet. I 9, 1366a24), »notwendig« (→ *anankaion*) und »nützlich« (→

*chrêsimon*: Pol. VII 14, 1333a32 f.; a36; IV 4, 1291a17 f.; VIII 3, 1338a31 f.).

Worin besteht die Einheit dieser verschiedenen Bedeutungen? Das Schöne ist eine Form des Guten (→ *agathon*), und wir müssen fragen, wie es sich von anderen Formen unterscheidet. Es ist nicht nur ein Gut für eine bestimmte Person, sondern ein Gut schlechthin (→ *haplôs*: Rhet. II 13, 1390a1). Innerhalb der nicht individuenrelativen Güter ist zu unterscheiden zwischen denen, die als Mittel, und denen, die um ihrer selbst willen wählenswert sind (EE VIII 3, 1248b19 f.). Damit ist ein erster Begriff des Schönen gewonnen: das Worumwillen (→ *hou heneka*), das die Natur (→ *physis*), die Art (→ *eidos*) und die (jeweilige) Kunst (→ *technê*) verfolgen (Part. an. I 1, 639b19–21; I 5, 645a25 f.). In der Ethik wird dieser Begriff eingeschränkt. Das »schlechthin Schöne« wird unterschieden von anderen Gütern, die ebenfalls um ihrer selbst willen erstrebt werden, z. B. dem Ansehen (EN V 12, 1136b22; I 5, 1097b2) oder der Gesundheit (EE VIII 3, 1248b23; EN III 3, 1111a31; III 14, 1119a16); Unterscheidungskriterium ist, ob ein um seiner selbst willen erstrebenswertes Gut Lob verdient, wie die Tugend und die tugendhaften Handlungen, oder nicht, wie die Gesundheit und die Leistungen, die sie vollbringt (EE VIII 3, 1248b18–24). Rhet. I 9 bestimmt das Schöne als das, »was zugleich um seiner selbst willen erstrebenswert und lobenswert ist, oder was zugleich gut und angenehm ist, weil es gut ist. Wenn das aber das Schöne ist, dann ist die Tugend (→ *aretê*) notwendig schön, denn sie ist ein Gut und lobenswert« (1366a33–36). Als Haltung (→ *hexis*) ist die Tugend um der Tätigkeit (→ *energeia*) willen; in diesem Sinn ist das Schöne das Ziel (→ *telos*) der Tugend (EN III 10, 1115b13 f.): »die tugendhaften Handlungen (→ *praxis*) sind schön und um des Schönen willen« (EN IV 2, 1120a23 f.); auch die → *polis* ist »um der schönen Handlungen willen« (Pol. III 9, 1281a2 f.). Weil das Glück (→ *eudaimonia*) ein Leben gemäß der Tugend ist (EN I 6, 1098a16 f.), bedeutet »schön (*kalôs*, Adverb) leben« dasselbe wie gut oder glücklich leben (EE I 1, 1214a30 f.; I 3, 1215a10; Pol. III 9, 1281a2).

Der Grund, weshalb die schöne Handlung um ihrer selbst willen erstrebt zu werden verdient, ist die Tatsache, daß die Handlung der Vernunftnorm entspricht. Die Wendung »um des Schönen willen« wird daher gleichbedeutend gebraucht mit »wie es die Vernunft (→ *logos*) vorschreibt« (EN III 10, 1115b12), »richtig« (IV 2, 1020a24 f.) und »wie es nötig ist« (III 10, 1115b12; IV 3, 1121b4 f.; III 9, 1115a12); die Formel »etwas schön (Adverb) sagen u. ä.« bedeutet soviel wie »etwas Richtiges sagen usw.« (EN I 1, 1094a2; III 3, 1111a24; VIII 9, 1159a9; Meteor. II 2, 355b14; III 4, 375a5).

Gegen die Annahme, daß das Schöne eine Form des Guten (→ *agathon*) ist, behauptet Met. XIII 3, das Gute und das Schöne seien voneinander verschieden, »denn das eine findet sich immer nur in der Handlung, das Schöne aber auch bei dem Unbeweglichen« (1077a31 f.); entsprechend heißt es in Mot. an. 6, daß nicht jedes Schöne zu einer Handlung bewegt (700b26). Das Schöne wird mit dem Göttlichen gleichgesetzt (Gen. an. II 1, 731b25 f.); der Unbewegte Beweger »ist notwendig (→ *anankaion*) seiend, und insofern er notwendig ist, ist er schön (Adverb)« (Met. XII 7, 1072b10 f.). »Schön« wird gleichbedeutend mit »vollendet« (→ *teleion*) gebraucht (b34). Das Schöne ist also eine Form des Guten, das Vollendete, die aber nicht auf das im Handeln zu verwirklichende Gute beschränkt ist. Wie das Gute findet es sich in verschiedenen Kategorien (→ *katêgoria*); so z. B. im Bereich der Quantität (→ *poson*) als Ordnung, Symmetrie und Begrenzung (Met. XIII 3, 1078a36–b2; Pol. VII 4, 1326a33), in dem der Relation als das Gebührende (EE VIII 3, 1249a8–10). Ein Artefakt und ein Vermögen werden schön oder vollendet durch ihre → *aretê*. Der Unbewegte Beweger ist (verbal) als die vollendete Tätigkeit im adverbialen Sinn schön.

*F. Ricken*

**kardia / Herz** (καρδία; lat. *cor*). Das H. liegt oberhalb der Lunge und ist mit der »großen Ader« (= Hohlvene) und der »Aorta« (= Aorta) verbunden. Seine Spitze, die von Sehnen (*neura* = Sehnenfäden der Papillarmuskeln, *Chordae tendineae*) durch-

zogen ist, zeigt nach vorne zur Aorta (*aortê*), der rundliche Teil nach oben (Hist. an. I 17, 496a4–13). Mehrfach spricht Ar. von drei Herzhöhlen (*koiliai*: 496a4; a19 f.; III 3, 513a30), weil er entweder beide Vorhöfe für eine Höhle hielt oder eine Übereinstimmung zwischen den drei Höhlen und den von ihm angenommenen drei Blutmischungen (vgl. → *haima*) sah (Part. an. III 4, 667a1–4). Ferner kennt Ar. den Herzbeutel (*Perikard*: Hist. an. III 13, 519b) sowie Verbindungen zur Lunge (*pleumôn*: I 17, 496a27–32). Physiologisch ist das H. »Anfang und Quelle des Blutes«, d. h., es ist der Ort der Blutbildung und der Ausgangspunkt sämtlicher Adern (Part. an. III 4, 665b27–666a8; II 1, 647b4 f.), da das Blut – anders als bei den übrigen Organen, die allesamt vom H.en versorgt werden (III 4, 665b21–23) – frei im H.en enthalten ist (665b27–666a10). Das warme H. ist darüber hinaus die Ursache des Lebens (IV 5, 678b1–3) und Sitz der wahrnehmenden Seele (*aisthêtikê psychê*: III 10, 672b16 f.); daher werden von den Sinnesorganen die Sinneseindrücke durch die Blutgefäße bis zum H.en als dem Rezipienten der Wahrnehmung transportiert (II 5, 651b5 f.; II 10, 656a27 f.; III 4, 666a34–36). Diese Funktion kann das kalte, blutlose und berührungsunempfindliche Gehirn (→ *enkephalos*) nicht erfüllen. Schließlich ist das H. als »Prinzip des Lebens« (*archê tês physeôs*) auch Sitz geistig-psychischer Fähigkeiten und Emotionen (Part. an. III 4, 666a1–13).

*Lit.:* E. MÜHSAM, Zur Lehre vom Bau und der Bedeutung des menschlichen Herzens im klassischen Altertum, unter besonderer Berücksichtigung der Aristotelischen Schriften, in: Janus 15 (1910), 797–833. – C. OSER-GROTE, Aristoteles und das Corpus Hippocraticum. Die Anatomie und Physiologie des Menschen, Stuttgart 2004.

*C. Oser-Grote*

**kataphasis / Bejahung**: s. apophasis

**kataskeuazein / etablieren**: s. anaskeuazein

**katêgoria / Kategorie** (κατηγορία; lat. *praedicamentum*; Verb: *katêgorein* / anklagen, behaupten; Adj.: *katêgorikos* / anklagend, behauptend). Die Kategorienlehre des Ar. war schon in der Antike umstritten (Simplicius, *In Aristotelis categorias com-*

*mentarium*: CAG VIII 9–10 Kalbfleisch) und ist in der Geschichte der Philosophie sehr verschieden interpretiert worden. Dies liegt u. a. daran, daß sie schon bei Ar. selbst viele verschiedene Facetten hat und dieser sie wahrscheinlich auch selbst weiterentwickelte oder zumindest unterschiedliche Schwerpunkte setzte. Man kann vier idealtypische Interpretationsmöglichkeiten unterscheiden (die oft kombiniert auftreten), nach denen die K.n (1) Subjekte und Prädikate bzw. deren Bedeutungen, (2) Seiendes, (3) mentale oder extramentale Begriffe oder (4) Bedeutungen der Kopula klassifizieren.

(1.1) In Cat. 4 präsentiert Ar. die Liste der K.n als eine Einteilung der Bedeutungen derjenigen Ausdrücke, die »nicht in einer Verbindung ausgesagt« werden (*tôn kata mêdemian symplokên legomenôn*, 1b25). Aus Cat. 2, 1a16–19 und Cat. 4, 2a4–10 ist ersichtlich, daß es sich bei diesen Ausdrücken um Subjekt- und Prädikatausdrücke einfacher Aussagesätze handelt (vgl. auch Platon, Soph. 261–264).

(1.2) In Top. I 9 unterscheidet Ar. hingegen nur »Gattungen von Prädikaten« oder »Gattungen von Prädikationen« (*ta genê tôn katêgoriôn*, 103b20), mit denen man auf Fragen verschiedenen Typs antworten kann (»Was ist das?«, »Wie ist das?« usw.). Anders als in Cat. 4 werden also von der Kategorieneinteilung in Top. I 9 solche Ausdrücke, die eine erste Substanz (*prôtê* → *ousia*) bezeichnen (wie z. B. »dieser bestimmte Mensch«), nicht erfaßt, weil diese anders als Ausdrücke für eine zweite Substanz (»Mensch«, »Lebewesen«) im Satz nur als Subjekt, nicht aber als Prädikat vorkommen können (Cat. 5, 3a36 f.).

(2) Den K.n als Arten von Prädikaten korrespondieren unterschiedliche Verwendungsweisen der Wörter »sein« und »seiend« (→ *on*: Met. V 7, 1017a22–30; VI 2, 1026a33; VII 1, 1028a10–13). Die K.n sind es, »die das Seiende bestimmen« (*hois hôristai to on*, Met. VII 3, 1029a21). Auch die Bezeichnung »K.n des Seienden« weist auf diese ontologische Anwendung der Kategorienunterscheidung hin (*katêgoriai tou ontos*: Met. V 28, 1024b13; IX 1, 1045b28; XIV 6, 1093b19; Phys. III 1, 200b28). So verstanden bilden die K.n die höchsten Gattungen des Seienden, für die es nichts Gemeinsames mehr gibt

(Phys. III 1, 200b34; Met. III 3, 998b22–27; XI 9, 1065b9; XII 4, 1070b1 f.).

(3) Von einer Einteilung von Begriffen durch die K.n ist bei Ar. nicht die Rede; das philosophische System der Interpreten läßt dieses Verständnis der K. allerdings schon in der Spätantike aufkommen. Für Ar. fällt durchaus nicht nur Partikuläres, sondern auch Universales unter die K.n (Top. I 9, 103b29–37; vgl. Cat., passim); die Identifikation der Universalien mit Begriffen ist aber keine Lehre des Ar. Der Neuplatoniker Ammonius versucht, die Interpretationen (1a), (2) und (3) miteinander zu versöhnen: Ar. behandle in Cat. »Wörter (*phônai*), die Dinge (*pragmata*) durch vermittelnde Begriffe (*noêmata*) bezeichnen« (*In Aristotelis categorias commentarius*: CAG IV 4, 9.17–18 Busse).

(4) Die Übertragung der Kategorieneinteilung auf die Bedeutungen der Kopula hat ihren Anhaltspunkt vor allem in An. pr. I 37, wo Ar. sagt, daß »zukommen« (*hyparchein*) und »wahrheitsgemäß ausgesagt werden von« (*alêtheuesthai*) in ebenso vielen Bedeutungen ausgesagt wird, wie es K.n gibt.

Die Kategorieneinteilung findet bei Ar. eine vielfältige Anwendung. Einerseits ist die Kenntnis der K.n wichtig zur Vermeidung von Fehlschlüssen (Soph. el. 4, 166b10–19); darin darf überhaupt der Ursprung der Kategorienlehre vermutet werden. Ar. weist z. B. darauf hin, daß das berühmte Problem des »Dritten Menschen«, das ein Einwand gegen eine bestimmte Version der Ideenlehre ist, durch die richtige Unterscheidung von *tode* und *toionde* (von »Diesem« und »So-Beschaffenem«) aufgelöst werden kann (Met. VII 13, 1039a1–3; vgl. Soph. el. 22, dort auch weitere Beispiele). Andererseits liefert die K., zu der der Gegenstand einer wissenschaftlichen Untersuchung gehört, erste Anhaltspunkte für die weitere Untersuchung; entsprechend beginnt Ar. seine Untersuchung über die Seele mit der Frage, zu welcher K. diese gehört (An. I 1, 402a23–25).

In Top. I 9 erwähnt Ar. explizit, daß es zehn verschiedene K.n gibt, die er anschließend aufzählt (103b22 f.). Eine Zehnerliste von K.n findet sich in auch in Cat. 4, 1b25–27. Die

beiden Listen unterscheiden sich in der Benennung der ersten K., die in Top. I 9 → *ti esti*, in Cat. 4 → *ousia* heißt. Die übrigen K.n sind: das Wieviel (Quantitatives, → *poson*), das Wiebeschaffen (Qualitatives, → *poion*), das In-bezug-auf-etwas (Relatives, → *pros ti*), das Wo (→ *pou*), das Wann (→ *pote*), das Liegen (→ *keisthai*), das Haben (→ *echein*), das Tun und das Erleiden (→ *poiein – paschein*). An vielen anderen Stellen nennt Ar. nur einige dieser K.n (eine Übersicht über alle 62 Kategorienaufzählungen findet sich bei Oehler, 352–355). Manche Interpreten sehen darin Korrekturen der Zehnerliste. Viele der kürzeren Listen sind aber explizit summarisch oder exemplarisch und erheben daher keinen Anspruch auf Vollständigkeit.

In der Kategorienschrift umfaßt die erste K. sowohl die erste als auch die zweite Substanz (*protê* und *deutera ousia*), von denen der *protê ousia*, der individuellen Substanz, ein besonderer ontologischer Status zugewiesen wird: »Alles andere« wird entweder über die Einzelsubstanzen als Zugrundeliegendes ausgesagt oder ist in ihnen als einem Zugrundeliegenden (Cat. 5, 2a34 f.; 2b3–5; 2b15–17). In späteren Texten weist Ar. der ersten K. als ganzer eine Sonderstellung gegenüber den übrigen K.n zu (z. B. Met. XII 4, 1070b1: *ousia – talla ta katêgoroumena*), die auch »Widerfahrnisse der *ousia*« genannt werden (Met. IV 2, 1003b6 f.: *ousiai – pathê ousias*; vgl. XIV 2, 1089b23 f.: *ousiai – pathê – pros ti*). Die *ousia* hat definitorische und ontologische Priorität gegenüber den anderen, akzidentellen K.n (Met. VII 1, 1028a32–36; IX 1, 1045b27–32; vgl. → *proteron*).

Die Vollständigkeit der Kategorienliste ist umstritten; Ar. scheint die Vollständigkeit – zumindestens aber die Endlichkeit der Anzahl der K.n – in An. post. II 22, 83b15–17 zu behaupten, wobei er allerdings (wie auch in Met. V 7) außer dem Wesen nur sieben andere K.n nennt. Umstritten ist auch die Notwendigkeit einiger K.n. Manche K.n scheinen nicht unabhängig zu sein und auf andere zurückgeführt werden zu können, so wie das *pros ti* zum Teil dem Qualitativen, zum Teil dem Quantitativen anzugehören scheint. Solche Probleme der Abgrenzungen der K.n voneinander werden schon in der Kategorienschrift diskutiert (z. B. Cat. 8, 11a20–38) und füh-

ren zu einer regen Auseinandersetzung über die K.n in der hellenistischen und spätantiken Philosophie. Sie führen dazu, daß die Stoiker und auch Plotin in ihren eigenen Kategorieneinteilungen die Anzahl der K.n deutlich reduzieren. (Für die Stoiker vgl. SVF II 369 = Simplicius, *In Aristotelis categorias commentarium*: CAG VIII, 66.32–67.8 Kalbfleisch; SVF II 371 = Plotin, Enn. VI 1 [42], 25; für Plotin vgl. Enn. VI 2 [43], 4; VI 3 [44], 3.)

Das Substantiv *k.* und das dazugehörige Verb *katêgorein* stammen ursprünglich aus der Gerichtssprache. Dort bedeutet *k.* »Anklage« (z. B. im Gegensatz zur Verteidigung, Rhet. I 3, 1358b11), *katêgorein* »anklagen«. Wohl weil eine Anklage etwas von jemandem behauptet, kann das Verb auch »kundtun, behaupten« bedeuten (vgl. z. B. Platon, Tht. 208b12; Phdn. 73b2; Tht. 167a1 verbindet beide Bedeutungen miteinander).

In der Bedeutung von »etwas über etwas aussagen« verwendet Ar. in der Logik das aktivische *katêgorein ti kata tinos* (Cat. 5, 3a19 u. a.), häufiger aber noch das passivische *katêgoreisthai ti kata tinos* (Cat. 5, 2a21; An. pr. I 4, 26b9 u. a.) oder *katêgoreisthai ti kata tinos* (Cat. 5, 2a37) in der Bedeutung »wird von etwas ausgesagt«. Das Zugesprochene (*to katêgoroumenon*) wird von dem ihm zugrundeliegenden Subjekt (→ *hypokeimenon*) unterschieden (Cat. 3, 1b11; vgl. Met. VIII 2, 1043a6 u. a.). Insbesondere verwendet Ar. *katêgorein* als Verb für das affirmative Behaupten im Unterschied zum Verneinen (*aparnêsthai*, An. pr. I 23, 41a10 f.).

Entsprechend verwendet Ar. das Substantiv *k.* als Terminus technicus für die Prädikation (z. B. Met. IV 4, 1007a35; An. post. I 22, 84a1), insbesondere für die affirmative Prädikation (im Gegensatz zur → *sterêsis*, An. pr. I 46, 52a15), oder für das Prädikat (Met. IV 2, 1004a29; VII 1, 1028a28 u. a.). Zudem verwendet Ar. den Plural des Substantivs in der sortalen Bedeutung »Arten des Prädikats/der Prädikation« – und in dieser Verwendungsweise kann *k.* schließlich mit »K.« übersetzt werden. Oft spricht Ar. auch explizit von den »Formen von Prädikat(ion)en« (*schêmata tês katêgorias*, Met. V 7, 1017a23; VI 2, 1026a36; IX 10, 1051a35; Phys. V 4, 227b4) oder »Arten von

Prädikat(ion)en« (*genê tôn katêgoriôn*, An. post. I 22, 83b15; Top. I 9, 103b20; Soph. el. 22, 178a5). Daher dürfte sich die Kategorieneinteilung zunächst, wie in Top. I 9, nur auf Prädikatterme bezogen haben und ihren Sitz in der Argumentationstheorie gehabt haben. Mit der Ausweitung auf Subjektterme in Cat. 4 fand dann durch den Einschluß der *protê ousia* (die nur als Subjekt einer Prädikation in Frage kommt, Cat. 5, 3a36 f.) eine erste Verschiebung in Richtung Ontologie statt. Mit der Anwendung der Einteilung auf das Seiende in Met. V 7 u. a. wurde die Kategorienunterscheidung dann zum Bestandteil einer der wichtigsten ontologischen Lehrstücke des Ar.

*Lit.:* H. BONITZ, Über die Kategorien des Aristoteles, 1853, ND Darmstadt 1967. – Th. EBERT, Gattungen der Prädikate und Gattungen des Seienden bei Aristoteles. Zum Verhältnis von *Cat.* 4 und *Top.* I 9, in: AGPh 67 (1985), 113–138. – Ch. H. KAHN, Questions and Categories, in: Questions, hg. von H. HIZ, Dordrecht/Boston 1978, 227–278. – K. OEHLER, Aristoteles. Kategorien, übers. und erl., Berlin $^{3}$1997 ($^{1}$1983).

*L. Jansen*

**katharsis / Katharsis** (κάθαρσις; lat. *purgatio*). Der Begriff der K. (Reinigung) umfaßt in der griechischen Kultur vor Ar. ein weites Spektrum von Bedeutungen und Funktionen, das auch für den Aristotelischen Wortgebrauch (mit 79 Belegstellen) kennzeichnend ist. Der größte Teil der Notate findet sich in den Schriften zur Fortpflanzungslehre und zur Tierkunde. Dort bezeichnet die K. den Abbau angestauter Flüssigkeiten (Menstruationsblut, Sperma), den der tierische oder menschliche Körper selbständig vornimmt. Ar. trägt zahlreiche Beobachtungen zur Menstruation als »Reinigung« (im Blick auf deren Entstehung, Periodik, Ausbleiben, Auftreten vor und nach der Geburt etc.) zusammen (vgl. Gen. an., v. a. I 18–20). Die »Reinigung« des Körpers kann aber auch künstlich, durch die Verabreichung von Medikamenten (Abführ- oder Brechmittel) hergestellt werden (Probl. 864a34). Der psychologischen Dimension der K. wendet sich Ar. in der *Politik* (VIII 7, 1341b32–41; 1342a4–16) zu. Dort hält er fest, daß Menschen, die zum Enthusiasmus neigen, sich wieder beruhigen, wenn

sie orgiastische Musik (→ *mousikê*) hören, »als hätten sie eine ärztliche Kur und K. erfahren«. Die psychologische K. wird ausdrücklich in Analogie zur medizinischen und physiologischen Reinigung gestellt. Ar. weist ihr einen spezifischen Verlauf zu: Zunächst werden die zur Überspannung neigenden Hörer durch die enthusiastischen Melodien in einen ekstatischen Zustand versetzt, der es ihnen erlaubt, die angestauten Affekte auszuagieren und abzureagieren. Dann tritt mit der Erschöpfung eine als lustvoll wahrgenommene Beruhigung und Erleichterung ein. Die von der Musik ausgelöste K. nimmt somit einen zweistufigen Verlauf, der über die Enthemmung zur Erschöpfung führt. Eine weitere Dimension des Katharsisbegriffs bilden kultische und rituelle Praktiken, die in der griechischen Kultur sehr ausgeprägt waren. Hiervon gibt der Ar.-Schüler und -Nachfolger Theophrast ein parodistisch überzeichnetes Bild, wenn er in seinen *Charakteren* den »Überfrommen« darstellt, dessen gesamter Tagesablauf von prophylaktischen und entsühnenden Reinigungsmaßnahmen bestimmt wird. Dieser für die griechische Kultur zentrale kultisch-rituelle Bereich wird von Ar. kaum beachtet. Er erwähnt ihn in einer Bemerkung zum Wahnsinn des Orest (Poet. 17, 1455b14). Im Zusammenhang der *Poetik* setzt Ar. den Zweck der Tragödie darein, durch die Erregung von Mitleid und Furcht eine »Reinigung« derartiger Leidenschaften (Erregungszustände) zu bewirken (6, 1449b27 f.). Diese Zielsetzung ist poetikgeschichtlich neu, doch wird sie von Ar. nicht näher bestimmt. Der Begriff der durch die Tragödie bewirkten K. eröffnet eine abendländische Diskussion, die seit der italienischen Renaissance anhält. Der Hauptstreitpunkt läßt sich an den von Lessing (1767–69) und Bernays (1857) eingenommenen Positionen markieren: Plädiert Lessing für eine »Reinigung« der Leidenschaften (*genitivus objectivus*) vermittels der Leidenschaften (*genitivus subjectivus*), so setzt sich Bernays für eine »Reinigung« von den Leidenschaften (*genitivus separativus*) ein. Nach der seit Bernays privilegierten medizinischen Deutung der K. kehrt die neuere Forschung tendenziell zu einer modifizierten Nachfolge Lessings zurück: Hatte Schade-

waldt (1955) Lessings Übersetzung von Furcht (für *phobos*) und Mitleid (für *eleos*) zurückgewiesen und statt dessen, um die elementare Wucht dieser Affekte zu verdeutlichen, für die Übersetzung Schauder und Jammer plädiert, so kehrt sich die neuere Forschung von Schadewaldts Konzeption der »Elementaraffekte« wieder ab und hebt die Aristotelische Verknüpfung von Emotion und Intellekt (der z. B. beurteilen muß, ob das Mitleid verdient ist oder ob der tragische Held uns gleicht) hervor.

*Lit.:* J. BERNAYS, Grundzüge der verlorenen Abhandlung des Aristoteles über Wirkung der Tragödie, Breslau 1857. – G. E. LESSING, Hamburgische Dramaturgie [1767–1769], 74.–78. Stück. Kritisch durchges. Gesamtausg. mit Einl. und Komm. von O. MANN, Stuttgart [3]1978, 290–309. – G. W. MOST, Art. »Katharsis«, in: Routledge encyclopedia of philosophy, hg. von E. CRAIG, Bd. 5, London 1998, 218–220. – R. PARKER, Miasma. Pollution and Purification in early Greek Religion, Oxford 1983. – Ch. RAPP, Aristoteles. Rhetorik, übers. und erl., Berlin 2002, 619 f. und 649–651. – W. SCHADEWALDT, Furcht und Mitleid? Zur Deutung des Aristotelischen Tragödiensatzes, in: Hermes 83 (1955), 129–171. – A. SCHMITT, Die Moderne und Platon. Eine Bilanz, Stuttgart 2003. – D. R. WHITE, A Sourcebook on the Catharsis Controversy, Ann Arbor 1988, 110–123.

*M. Vöhler*

**kath' hauto / an sich** (καθ' αὐτό; lat. *per se*). Im Unterschied zu den Bestimmungen, die einem Subjekt bloß akzidentell (*kata* → *symbebêkos*), d. h. nur faktisch zukommen, bezeichnet *k.h.* Prädikate, die dem Subjekt an ihm selbst zukommen, die also mit seinem Selbst oder Wesen, wie es sich in der (Real-)Definition (→ *horismos*) artikuliert, zusammenhängen. Einen definitorischen Zusammenhang zwischen Subjekt und Prädikat kann es aber in beiderlei Richtung geben: Entweder geht ein Wesensprädikat wie Gattung und artbildender Unterschied (→ *diaphora*) als Element in die Definition des Subjekts ein. Oder umgekehrt sind eigentümliche Bestimmungen allein für diese Art Gegenstand definiert, nehmen in ihrer Definition also auf das Subjekt Bezug. Demgemäß kennt Ar. in An. post. I 4, 73a34–b24; I 6, 74b6–10 und I 22, 84a12–17 zwei

Hauptbedeutungen von *k.h.*: An sich zukommend im ersten Sinn sind jene Bestimmungen, die (ontologisch) als konstitutive Momente in das Was-ist (→ *ti esti*; Wesen) der Sache eingehen oder (logisch) im Logos, der das Was-ist expliziert, vorkommen, wie etwa bei geometrischen Figuren die Begrenzungen (Punkt bei der Linie usw.). Exemplarisch für das an sich Zukommende der zweiten Art, wo das Subjekt in das Was-ist des Prädikats eingeht, nennt Ar. Begriffspaare wie »gerade – ungerade« bei den Zahlen. Hier ist zwar nicht die einzelne Bestimmung, wohl aber deren Disjunktion dem Subjekt notwendig. Die Kriterien dieses an sich Zukommenden erfüllt auch das Proprium (→ *idion*), das nach Top. I 5, 102a18 f. zwar kein Wesensprädikat ist, sich aber doch wechselseitig mit seinem Subjekt bedingt (extensionsgleich ist), eben weil in einem Prädikat wie der Fähigkeit, die Syntax der Sprache bewußt zu handhaben (19 ff.), die Vernunftfähigkeit als Wesen seines Subjekts, des Menschen, vorausgesetzt ist. Nach Met. VI 1, 1025b12 f. richtet sich eine Wissenschaft darauf, solche an sich zukommenden Eigenschaften von ihren Gegenständen zu beweisen. Da die Beweise für Ar. in der Regel von Definitionen ausgehen, lassen sich nicht beliebige faktische, sondern nur definitorisch mit ihrem Subjekt zusammenhängende Eigenschaften von ihm beweisen.

*M.-Th. Liske*

**katholou / allgemein** (καθόλου; lat. *generalis*), wörtlich »gemäß dem Ganzen« (→ *holon*), nennt Ar. das, »was seiner Natur nach von mehreren ausgesagt werden kann; einzeln (*kath' hekaston*), was nicht; z. B. Mensch gehört zum Allgemeinen, Kallias zum Einzelnen« (Int. 7, 17a38–b1; vgl. Met. VII 13, 1038b11 f.). Das Allgemeine steht also im Gegensatz zum Einzelnen. In der Logik allerdings läßt Ar. diesen Gegensatz hinter den des Allgemeinen und des Besonderen als den der beiden maßgeblichen Urteilsquantitäten zurücktreten (vgl. An. pr. I 1, 24a16–22); denn die Einzelnheit oder Singularität kann in der Syllogistik als solche vernachlässigt und wie die Allgemeinheit behandelt werden, weil das Einzelne nicht weiter

besondert werden kann und somit das, was z. B. von Kallias ausgesagt wird, stets von Kallias als ganzem gilt. Nur hinsichtlich eines Allgemeinbegriffes wie »Mensch« interessiert die Frage, ob ein Prädikat von allen oder nur von einigen Menschen ausgesagt wird.

Das Allgemeine ist gewissermaßen ein Ganzes, das viele als Teile (→ *meros*) umfaßt (Phys. I 1, 25 f.); so umfaßt etwa die Art (→ *eidos*) Mensch die vielen einzelnen Menschen gleichsam als ihre Teile. Das Artallgemeine ist in zwei Richtungen sorgfältig abzugrenzen, zum einen gegen das Allgemeine der Gattung (→ *genos*), zum anderen gegen die wesentliche Form (→ *eidos*) einer Sache, die bei Ar. den gleichen Namen trägt wie die Art: *eidos*. Dies ist kein Fall von Homonymie (→ *homônymos*), sondern eine theoretische Pointe. Sie bringt zum Ausdruck, daß der substantielle Inhalt einer Art (eines *eidos*) ihre Wesensform (ihr *eidos*) ist und daß die Artallgemeinheit als eine vergleichsweise äußerliche Form an diesem Inhalt vorkommt. Die Art ist, abgesehen von der Form der Allgemeinheit, dasselbe – gleichsam der Art nach dasselbe – wie jedes ihrer Individuen, nämlich die betreffende Substanz (→ *ousia*), und heißt daher in Cat. 5, 2a11–19, unerachtet ihrer Allgemeinheit, auch »zweite Substanz«. Freilich gewährt Ar. dort auch den Gattungen diesen Titel, den er später ganz fallenläßt, da in Met. VII klar wird, daß das Allgemeine als solches nicht substantiell ist und daß es sich mit der Gattungsallgemeinheit anders verhält als mit der Artallgemeinheit. Erstere nämlich ist nicht äußere Form an der Gattung, sondern Moment des generischen Inhaltes als eines solchen. Die Gattung ist daher Allgemeines in einem prägnanten Sinn, so daß aus der These des Ar., daß nichts Allgemeines Substanz ist (Met. VII 13), für die Gattung folgt, daß diese nicht wirklich vorliegen kann (sondern intelligibler Stoff [→ *hylê*], bloße Möglichkeit [→ *dynamis*] ist: Met. VIII 6). Eine Art ist in jedem ihrer Individuen unverkürzt wirklich; habe ich einen Menschen gesehen, so habe ich daher, abgesehen von den Akzidentien (→ *symbebêkos*), in einem Sinn alle Menschen gesehen. Die Gattung hingegen liegt in keinem Individuum wirklich vor; habe ich

ein Lebewesen gesehen, so habe ich in keinem Sinn alle Lebewesen gesehen.

Ein Sonderproblem bilden die höchsten Gattungen oder Kategorien (→ *katêgoria*). Ihnen muß, wenn auch nicht als Gattungen (sondern als Gestalten des Seienden [→ *on*]), wirkliches Sein zugesprochen werden. Die Allgemeinheit, wenn sie denn nicht substantiell ist, muß ihnen folglich wieder vergleichsweise äußerliche Form sein, und es muß in einem Sinn wieder gelten, daß ich, wenn ich eine Substanz, z. B. Kallias, gesehen habe, abgesehen von den Akzidentien, alle Substanzen gesehen habe. Der Grund für diese Forderung liegt in der Lehre des Ar., daß das Seiende keine Gattung, demnach auch kein intelligibler Stoff für die ihm untergeordneten Gattungen (die Kategorien) ist. Das Seiende – a. weder der Art noch der Gattung nach, sondern dadurch, daß alle übrigen Gattungen des Seienden auf die Substanz als vorrangig Seiendes bezogen sind – hat sich vielmehr immer schon an ihm selbst, nicht erst durch den Hinzutritt eines Unterschiedes (→ *diaphora*), in die Gestalten der Kategorien vervielfältigt. Diese sind also an ihnen selbst, nicht erst dank einer verwirklichenden Wesensform, gegeneinander profiliert und insofern wirklich. Andererseits sind sie als (höchste) Gattungen intelligibler Stoff (für untergeordnete Gattungen und Arten) und in dieser Hinsicht nur möglich.

Das *eidos* als Wesensform einer Sache (und als Substanz) ist indifferent gegen die Form der Allgemeinheit und die Form der Einzelnheit (s. o.), obwohl es faktisch immer nur als ein Einzelnes vorliegt. Da es nun den Zielpunkt der Definition (→ *horismos*) bildet, die es als das wesentliche Sein (→ *ti ên einai*) der betreffenden Sache zur Aussage bringt, ist auch die Definition indifferent gegen die Form der Allgemeinheit und Einzelnheit, mit der Folge, daß das Einzelne (als solches) nicht definiert werden kann. Daraus scheint zu folgen, daß auch die Substanz nicht definiert werden kann, die andererseits (als *eidos* bzw. *ti ên einai*) das eigentlich Definierbare ist, so daß überhaupt nichts definierbar wäre (Met. VII 13, 1039a14–23). Ar. löst diese Schwierigkeit in bewährter Manier durch die Un-

terscheidung von Hinsichten: Sofern die Substanz indifferent gegen die Form der Allgemeinheit bzw. Einzelnheit ist, ist sie definierbar, sofern sie jeweils nur eines von vielen Einzelnen einer Art ist (und nur so existiert sie wirklich), ist sie nicht definierbar. In ihrem wesentlichen Sein ist die Substanz demnach indifferent gegen die Form der Allgemeinheit bzw. Einzelnheit, in ihrer (die Definition übersteigenden) Wirklichkeit aber ist sie jeweils in der Form der Einzelnheit.

*Lit.:* M. FREDE/G. PATZIG, Aristoteles ›Metaphysik Z‹. Text, Übersetzung und Kommentar, 2 Bde., München 1988, Bd. 2, 241–263. – Ch. RAPP, »Kein Allgemeines ist Substanz« (Z 13, 14–16), in: Aristoteles. Metaphysik, Die Substanzbücher (Z, H, Θ), hg. von Ch. RAPP, Berlin 1996, 157–191. – W. WIELAND, Die aristotelische Physik, Göttingen $^{3}$1992 ($^{1}$1962), bes. 88–100.

*A. F. Koch*

**keisthai / Liegen** (κεῖσθαι; lat. *situm esse*). Mit dem Infinitiv *k.* bezeichnet Ar. eine der Kategorien (Top. I 9, 103b23; Cat. 4, 1b27; → *katêgoria*). Zur Kategorie des L.s (oder der Lage) gehören z. B. »steht« und »sitzt« (*anakeitai*, *kathêtai*, Cat. 4, 2a2 f.). Während verwandte Substantive wie »Lage«, »Stand« und »Sitz«, wie auch ihre Gattung → *thesis* (Stellung), ein Relatives (→ *pros ti*) bezeichnen, sei das *k.*, das die Verbformen bezeichnen, keine *thesis*, sondern werde nur paronym (→ *parônymos*) nach einer *thesis* benannt (Cat. 7, 6b11–14; 9, 11b10–11).

*L. Jansen*

**kenon / leer** (κενόν; lat. *vacuum*) wird in Phys. IV 6–9 behandelt. Eine bündige Definition (→ *horismos*) führt Ar. in Cael. I 9, 279a14 f. an: »L. nennt man nämlich das, worin zwar kein Körper ist, aber doch sein kann« (vgl. Phys. IV 1, 208b26 f.; IV 7, 214a16 f.). Ausführlicher heißt es in Phys. IV 6, 213a15–19: »Wie einen Raum nämlich und ein Gefäß denken (*titheasin*) diejenigen das Leere, die es behaupten (*hoi legontes*); und voll wäre dies zwar, wenn es die Masse, die es aufnehmen kann, enthielte, l. aber, wenn es diese verloren hätte (*sterêthê*); so daß Leeres, Volles und Raum zwar dasselbe wären, ihr Wesen (hier: *einai*; vgl. → *on*) aber nicht dasselbe wäre« (Leeres und

Volles wären gleichsam entgegengesetzte Arten [→ *eidos*] der Gattung [→ *genos*] Raum [→ *topos* (1)]). Die zurückhaltende Formulierung läßt erkennen, daß Ar. die Existenz des Leeren gegen die atomistische These von den Atomen im Leeren bestreitet. Er tut es nicht mit den von ihm als unzureichend erkannten Gründen des Anaxagoras und anderer, die nur gezeigt hatten, daß die Luft etwas Reales und daher kein geeigneter Kandidat für die Rolle des Leeren ist (Phys. IV 6, 213a24–26), sondern aus grundsätzlicheren Erwägungen, welche die Natur des strittigen Leeren selbst betreffen. Im einzelnen versucht Ar. zu zeigen, daß es ein Leeres weder außerhalb der Körper (auch nicht außerhalb des Himmels [→ *ouranos*] bzw. Weltalls: Cael. I 9, 279a11 f.) noch als abgetrennte (→ *chôriston*) l.e Hohlräume in den Körpern gibt, die sich im Fall von Kompression oder Nahrungsaufnahme füllen, noch schließlich als unselbständige Porosität von Körpern. Seine Argumentation beruht aber zum Teil auf einer unhaltbaren Dynamik, so auf der Annahme, daß die Geschwindigkeit eines Körpers seinem Gewicht proportional und der Dichte des zu durchquerenden Mediums umgekehrt proportional und daß folglich die Geschwindigkeit im Leeren unendlich sei. Damit konfligiert zudem seine weitere Annahme, daß ein reales, nicht-leeres Medium (z. B. Luft) erforderlich ist, um einen Körper (z. B. einen abgeschossenen Pfeil) in Bewegung zu halten. Insofern kann Ar.' Widerlegung der atomistischen These nicht als erfolgreich betrachtet werden.

*Lit.:* W. D. ROSS, Aristotle. Physics, Oxford 1936, 58–63. – H. WAGNER, Aristoteles. Physikvorlesung, übers. und erl., Berlin [4]1983 ([1]1967), 551–569.

*A. F. Koch*

**kentron / Zentrum** (κέντρον; lat. *centrum*) ist (1) der Mittelpunkt eines Kreises oder einer Kugel. Das Z. der nach Ar. kugelförmigen Welt wird gelegentlich mit *k.*, häufiger aber mit → *meson* bezeichnet (Cael. II 3, 286a14; II 14, 296b9–12). Ar. unterscheidet das räumliche Z. von dem, was der Sache und Natur nach zentral ist. Die Erde nimmt zwar das räumliche Z.

der Welt ein, aber das wahre Z. ist der um die Erde kreisende Himmel (→ *ouranos*; Cael. II 13, 293b4–12). (2) In einer anderen Bedeutung meint *k.* den Stachel von Tieren wie Bienen (Hist. an. IV 7, 532a15 f., Part. an. IV 6, 682b33 f.).

*J. Hübner*

**kinêsis / Bewegung** (κίνησις; lat. *motus*). Gegensatz der B. ist die Ruhe (→ *stasis*). B. ist der Begriff für alle Prozesse. Ar. definiert sie als »den Vollzug der Verwirklichung (→ *entelecheia*; → *energeia*) des seiner Möglichkeit (→ *dynamis*) nach auf eine Wirklichkeit hin sich erstreckenden Seienden, insofern es ein solches ist« (Phys. III 1, 201a10 f.; III 2, 201b27 ff.; VIII 1, 251a8 ff.; Met. XI 9, 1065b15 ff.; dagegen erscheint B. in Phys. V 4 als ein abgeschlossenes Ereignis). Eine B. zeichnet sich also durch ihren Übergangsstatus aus. Ar. erläutert seine Definition am Beispiel eines Bronzestandbildes (Phys. III 1, 201a29 ff.): Hier ist die B. der Prozeß des Verfertigens des Standbildes aus Bronze, also der Vollzug der Verwirklichung des im Erz potentiell vorhandenen Standbildes. Andere Beispiele sind die B., die den Prozeß der Gesundung ausmacht, wobei der Gegenstand, an dem die Gesundung erfolgt, die Körperflüssigkeit bzw. das Blut ist (a35 ff.), und der Hausbau (b7 ff.).

Raum und Ort sind als unveränderliche Bezugssysteme Voraussetzung für die B. Außerdem setzt sie das Kontinuum voraus, da sie selbst nach Ar. nicht eine Aneinanderreihung von Einheiten, sondern kontinuierlich (→ *syneches*) ist (Phys. III 1, 200b16; IV 11, 219a12 ff.). In diesem Rahmen weist er Zenons Paradoxien zurück (VI 2; VI 9 f.), der auf der Basis der Teilbarkeit einer Strecke ins Unendliche zu zeigen versuchte, daß bei einem Wettkampf zwischen Achill und einer Schildkröte Achill niemals den Vorsprung der Schildkröte einholen könne. Ar. argumentiert dabei nicht gegen Zenons Schlußfolgerung (Leugnung aller B.), sondern gegen seine Voraussetzung, daß das Kontinuum aus unendlich vielen Punkten bestehe. Die Lehre der Eleaten von der Welt als einem unveränderlichen Einen weist Ar. zurück, da sie der Wahrnehmung

widerspricht und überdies den Naturwissenschaftler nichts angeht, der vielmehr in der Natur (→ *physis*) das Prinzip (→ *archê*) der B. sieht (Phys. I 2, 184b15 ff.; II 1; VIII 3, 253b5 f.; Met. XII 5, 1071b11 ff.).

Ar. entwickelt seine Bewegungslehre in Absetzung (Phys. VIII 2, 253a11 ff.; VIII 6, 259a27 ff.; Met. XII 6, 1071b31 ff.) von Platons Konzept einer Selbstbewegung der belebten Welt bzw. der Existenz einer Weltseele und dieser untergeordneter Seelen, die für die selbstbewegten B.en zuständig sind (Phdr. 245e; Tim. 56e ff.; Leg. X 895c ff.). Doch Ar. differenziert seine verschiedentlich geäußerte Grundannahme, daß die natürlichen Dinge die Bewegungsursache (*archê kinêseôs*) in sich tragen (Phys. II 1, 192b13 ff.; vgl. Gen. an. II 1, 735a3 f.), andernorts weiter, weil seiner Ansicht nach im sublunaren Bereich keine Selbstbewegung ausreichend ist, um die B.en einer von Selbstbewegung geprägten Einheit zu erklären. So unterscheidet er in einem ersten Schritt Selbstbewegungen von Fremdbewegungen, wobei die ersteren, wie etwa die Selbstbewegung der Lebewesen, von Natur aus erfolgen. Natürliche B.en können sich zwar sowohl an fremdbewegten als auch an selbstbewegten Gegenständen vollziehen, doch verbindet Ar. in der Regel Fremdbewegung eher mit künstlichen Prozessen, Selbstbewegung mit natürlichen Prozessen. In einem zweiten Schritt aber setzt er auch für die selbstbewegten Gegenstände eine Prozeßquelle an (Phys. VIII 4; Cael. III 2, 301b17 ff.). Denn alles Bewegte wird durch etwas bewegt. Aber die Reihe von Gegenständen, bei denen jeweils einer den nächsten bewegt, kann nicht unendlich sein (Phys. VI 10), sondern muß bei einem »ersten Bewegenden« (VII 1, 242a49 ff.; 242b71 f.: *prôton kinoun*) enden, welches selbst unbewegt ist (Phys. VIII 4–7: *prôton kinoun akinêton*, v. a. 6, 259a6 ff.; Met. XII 6 ff.). Dieses ist die Bewegungsursache für die Fixsternsphäre, deren spezifische B. die Kreisbewegung (→ *kyklophoria*) als vollendete und primäre B. ist. Das Unbewegte Bewegende ist also ein Prinzip, zu dem Ar. aufgrund logischer Überlegungen, die die kosmischen Bewegungszusammenhänge erklären sollen, gelangt. Ar. spricht ihm die Eigenschaften »ohne Größe«, »ohne

Teile«, »unzerlegbar« und »unaffizierbar« (*apathes*) zu (Met. XII 7, 1073a3 ff.).

Während die in Phys. VIII ausgearbeitete Theorie vom Unbewegten Bewegenden die Verbindung von Physik, Kosmologie, Metaphysik bereits anklingen läßt, wird die theologische Dimension in Met. XII deutlicher, wo Ar., indem er Platons Erosbegriff in seine Vorstellung vom *prôton kinoun* integriert, das unbewegte Bewegende teleologisch als das Objekt des Strebens (XII 7, 1072a26: *orekton* bzw. 1072b3: *hôs erômenon*) bezeichnet. Das Prinzip der B. bewegt also als höchstes Ziel, indem das Weltall (vgl. → *kosmos*) zu ihm strebt. Dieses oberste Prinzip nennt Ar. göttlich (*theion*, Phys. I 9, 192a16 ff.; vgl. Cael. II 1, 284a4; vgl. → *nous*; zur Frage nach der Vereinbarkeit von den in Phys. und in Met. XII geäußerten Vorstellungen zum Ersten Bewegenden vgl. H. Seidl 1995, 60 ff.).

Mit dieser Bezeichnung des höchsten Prinzips als einer Gottheit steht Ar. in vorsokratischer und platonischer Tradition. Später wurde Ar.' unpersönliches Prinzip in christlicher Deutung zu einem personifizierten Beweger. Die Annahme eines ersten Bewegenden bedeutet aber nicht, daß Ar. einen zeitlichen Anfang der Welt, also eine Art Schöpfungstat habe implizieren wollen; vielmehr ging es ihm darum, einen momentanen Bewegungszusammenhang, bei dem das Bewegende ununterbrochen mit dem Bewegten in Kontakt sein muß, zu erklären. Denn aus der Grundannahme, daß das Bewegende durch das Erleiden (*paschein*; vgl. → *poiein*) einer B. bewegt wird, folgt, daß die B. des Bewegenden und des Bewegten gleichzeitig stattfinden müssen (Phys. VIII 1, 242a57 ff.). B. existiert nicht essentiell, sondern akzidentell (→ *symbebêkos*; Phys. V 2). Da für Ar. die B. ewig ist (Phys. VIII 1–2), erklärt er das Phänomen des kontinuierlichen Wechsels von Ruhe und B. mit der Dreiteilung des Seins in den Unbewegten Beweger, die ewig kontinuierlich bewegten Gestirne und den durch den Wechsel von B. und Ruhe gekennzeichneten sublunaren Bereich des Entstehens und Vergehens (→ *genesis*; Phys. VIII 3 ff.; Met. XII 6, 1071b3 ff.): Da B. nicht ohne Substanz möglich ist, muß es aufgrund der Ewigkeit der B. eine ewige Substanz ge-

ben, die Ar. im Fixsternhimmel bzw. dem Äther (→ *aithêr*) ansetzt (Cael. I 2–4, v. a. I 3, 270b20 ff.; Meteor. I 2, 339b16 ff.). Dieser vermittelt als das ewig kontinuierlich Bewegte zwischen dem unbewegt Bewegenden und dem durch den Wechsel von B. und Ruhe gekennzeichneten sublunaren Bereich (Phys. VIII; Met. XII 6).

Anders als Entstehen/Vergehen vollzieht sich B. stets zwischen konträren Gegensätzen (→ *antikeimenon*) an einem Substrat (→ *hypokeimenon*). Von den drei Arten der Veränderung (→ *metabolê*), die auf B. beruhen – Ortsbewegung (→ *phora*), qualitative Veränderung (→ *alloiôsis*), quantitative Veränderung (→ *auxêsis*) –, ist die primäre Form der B. die Ortsbewegung, da für Ar. – anders als für das moderne Denken – keine andere B. ohne sie existieren kann (Phys. VIII 7). B. und Zeit (→ *chronos*) gehören zusammen, da Zeit das Maß der B. im Hinblick auf Früher und Später ist (Phys. IV 11, 219a10 ff.). Jede B. ist nach Raum und Zeit teilbar (Phys. VI 4). Denn jeder bewegte Gegenstand wird von etwas bewegt, wobei zwischen Bewegendem und Bewegtem unmittelbarer Kontakt bestehen muß (Phys. V 3; VII 1; Gen. corr. I 6, 322b22 ff.; 323a3 ff.). Das Postulat des Ar., daß zwischen Beweger und Bewegtem ein unmittelbarer Kontakt bestehen müsse, führte ihn und seine Nachfolger in der Frage, warum sich ein Körper auch nach dem Aufhören der wirkenden Kraft noch bewegt, zu einem aus moderner Sicht unbefriedigenden Resultat (vgl. Phys. IV 8, 215a14 ff.; Phys. VIII 10, 266b27 ff.); das Problem konnte erst von der durch Philoponos vorbereiteten Impetustheorie, aus der sich die neuzeitliche Mechanik entwickelte, befriedigend gelöst werden. Probleme bereitet Ar.' Anschauung von der Kontinuität der B. im Rahmen seiner Wurftheorie in Phys. VIII 10, 266b27 ff., da hier eine Differenz zwischen dem Bewegenden als etwas Diskontinuierlichem und dem Bewegten als etwas Kontinuierlichem formuliert wird.

In der sublunaren Welt ist die ewige B. der Sonne in der Ekliptik die Wirkursache für Entstehen und Vergehen (Gen. corr. II 10). Konkrete Bewegungsursachen im Elementarbereich sind die aktiven Elementarqualitäten Warm und Kalt

(Meteor. 5, 382a27 ff.). Seine Lehre von der Selbstbewegung der vier Elemente (Cael. III 2, 301a20 ff.) modifiziert Ar. dahingehend, daß er sie, parallel zu den anderen Formen natürlicher Selbstbewegung, mit der Fähigkeit, B. zu erleiden, erklärt (Phys. VIII; Met. IX 8; vgl. EE I 8, 1218a26 ff.).

Im Bereich der Biologie und Psychologie führt Ar. das Verhalten von Tier und Mensch auf B. zurück, um das schwierige Problem der Selbstbewegung der Lebewesen lösen zu können (Phys. VIII 2, 253a7 ff.; An. III 9, 432b13 ff.). Jede Selbstbewegung ist Resultat eines Strebens (→ *orexis*) und endet mit dem Erreichen des begehrten Ziels. Dieses Begehrte ist somit nicht nur Ziel und Ende, sondern auch die unbewegt bewegende Quelle der B., da es im Lebewesen das es aktivierende Begehren bewirkt. Anlaß des Begehrens wird das jeweilige Objekt durch Wahrnehmung (→ *aisthêsis*), Vorstellung (→ *phantasia*) oder Vernunft (→ *nous*), die es als gut (→ *agathon*) erscheinen lassen (An. III 10, 433a9 ff.; a28 ff.; Mot. an. 6, 700b4 ff.). Das körperliche Werkzeug, durch das die Seele den Willen (→ *orexis*) den Körper bewegen läßt, sieht Ar. im eingeborenen Pneuma (→ *pneuma symphyton*, Mot. an. 10, 703a19 ff.) gegeben. Die Seele (→ *psychê*) ist also das unbewegte Prinzip (→ *archê*) der B. im Lebewesen, der Wille ist das *prôton kinoumenon*, und das physiologische Werkzeug, das den nach der Bewegungslehre des Ar. notwendigen Kontakt zwischen Bewegendem und Bewegtem herstellt, ist das Pneuma, der Sitz des Pneumas das Herz (→ *kardia*; Gen. an. II 4, 740b29 ff.; Phys. VIII 4, 254b27 ff.).

Analog zu den freiwilligen B.en der Lebewesen erklärt Ar. die unfreiwilligen B.en, zu denen er die des Herzens und der Geschlechtsorgane zählt (Mot. an. 11, 703b3 ff.). Eine Gemeinsamkeit von Ar.' Bewegungslehre im biologischen Bereich und seinen metaphysischen Anschauungen liegt in der teleologischen Auffassung vom Vollkommenen und Guten als der Quelle der B., die Ar. für das Weltall im unbewegten Bewegenden (s. oben) sieht (Met. XII 7, 1072a26 ff.; Mot. an. 6, 700b29 ff.). Die Fähigkeit zur lokalen Selbstbewegung (*phora*) ist ein wichtiges Charakteristikum für die Einteilung der Le-

bewesen auf der *scala naturae*; denn während die Fähigkeit zur Wahrnehmung prinzipiell die Tiere von den Pflanzen trennt, unterscheidet die Fähigkeit zur Ortsbewegung die höheren Tiere von den niedrigeren Tieren (An. I 5, 410b22 ff.; II 2, 413a20 ff.). Auch die allen Lebewesen zukommende Ernährung (→ *trophê*) beruht für Ar. auf B. (413a24 f.), ebenso der Prozeß der Wahrnehmung (Phys. VIII 2, 253a15 ff.) – es sind *kinêseis*, die die Sinneseindrücke vermitteln, welche mittels des Pneuma weitergeleitet werden – und der der Fortpflanzung (*kinêseis gennêtikai*, Gen. an. IV 4, 770b26 f.). In seiner Zeugungs- und Vererbungslehre bezeichnet Ar. B.en (*kinêseis*, hier am ehesten als »Impulse« zu übersetzen) als Träger der Erbinformationen, die, an Wärme gebunden, durch den Samen des männlichen Zeugungspartners vermittelt werden, aber latent auch im Menstruationsblut, dem weiblichen Zeugungsbeitrag, vorliegen (Gen. an. II 1, 734b31 ff.; vgl. II 4, 738a33 ff.; IV 3, 768a18 ff.) und sich bei beiden Elternteilen auch auf die Ahnengenerationen erstrecken (768a9 ff.). Den physikalischen Grundsatz von Bewegendem und Bewegtem legt Ar. seiner Zeugungslehre zugrunde, indem er im männlichen Zeugungsbeitrag die Bewegungsquelle (*archê kinêseôs*; vgl. → *aitia*) sieht, die den Zeugungsprozeß initiiert (I 20, 729a24 ff.; IV 1, 765b6 ff.). Diesen Prozeß der Zeugung vergleicht er, wie er es gerne bei verschiedenen Gelegenheiten tut, mit einem analogen Vorgang aus dem Handwerk (→ *technê*): der Arbeit des Zimmermanns (Gen. an. I 22, 730b4 ff.): Die Zeugung muß im weiblichen Zeugungspartner erfolgen, da der Zimmermann beim Holz sein muß, und so erfolgt jede schöpferische Tätigkeit (*ergasia*) und jede letzte B. am Stoff (*pros tę hylę*; vgl. → *hylê*). So wie vom Zimmermann nichts ins Holz eingeht, sondern Gestalt (→ *morphê*) und Form (→ *eidos*) von ihm durch die B. im Holz entstehen, so bildet der Samen des männlichen Zeugungspartners keinen Bestandteil des Keimes, sondern, wie die die Form enthaltende Seele und die Wissenschaft (→ *epistêmê*) die Hände bewegen und diese wiederum den Stoff, so benutzt die Natur den Samen der männlichen Lebewesen als Werkzeug, das die B. enthält. Bei dem

Vergleich findet also folgende Parallelisierung statt: Seele = Natur, Hände/Werkzeuge = Samen, Holz = Katamenienstoff, B. = B. Das Herz, für Ar. Sitz der Seele, ist also im Lebewesen die Bewegungsquelle (Somn. 2, 456a3 ff.). Der Organismus des Lebewesens wird dadurch am Leben erhalten, daß das Herz mittels des Pneuma im Blut die passenden ›Impulse‹ im Körper verteilt.

Ein Sonderfall ist die Spontangenese (→ *automatos*, vgl. → *genesis*). Denn während bei den sonstigen Zeugungsprozessen, wie beschrieben, die Form (→ *eidos*) des männlichen Zeugungspartners mit der Bewegungsursache zusammenfällt und damit Quelle der die Erbinformationen übermittelnden Impulse (*kinêseis*) ist, ist es bei der Spontangenese die Materie (*hylê*), die durch ihr automatisches Wirken diese Funktion übernimmt.

Die unterschiedliche Teilhabe an der B. bestimmt auch die unterschiedlichen Objekte der Wissenschaften (Met. V 1, 1026a13 ff.; vgl. Phys. V 1, 194a21 ff.), wobei Ar., anders als Platon, die Möglichkeit einer physikalischen Wissenschaft formuliert: Objekt der Physik ist dasjenige, was getrennt (*chôrista*), aber nicht unbewegt (*ouk akinêta*) ist (vgl. Met. X 4), der Mathematik dasjenige, was unbewegt, aber nicht getrennt ist, der Ersten Philosophie dasjenige, was getrennt und unbewegt ist.

*Lit.:* I. DÜRING, Aristoteles. Darstellung und Interpretation seines Denkens, Heidelberg 1966. – M. L. GILL, Aristotle on Self-Motion, in: Aristotle's *Physics*: A Collection of Essays, hg. von L. JUDSON, Oxford 1991, 243–265. – D. W. GRAHAM, Aristotle. Physics Book VIII, Oxford 1999. – L. A. KOSMAN, Aristotle's definition of motion, in: Phronesis 14 (1969), 40–62. – W. KULLMANN, Die Teleologie in der aristotelischen Biologie. Aristoteles als Zoologe, Embryologe und Genetiker, Heidelberg 1979. – B. MANUWALD, Studien zum Unbewegten Beweger in der Naturphilosophie des Aristoteles, Stuttgart 1989. – A. L. PECK, Aristotle on κίνησις, in: Essays in Ancient Greek Philosophy, hg. von J. P. ANTON, New York 1972, 478–490. – H. SEIDL, Beiträge zu Aristoteles' Naturphilosophie, Amsterdam 1995. – W. WIELAND, Das Kontinuum in der Aristotelischen Physik, in: Die Naturphilosophie des Aristoteles, hg. von G. A. SEECK, Darmstadt 1975, 251–300.

*S. Föllinger*

**koinon / gemeinsam, Gemeinsamkeit** (κοινόν; lat. *communis*). (1) *k.* wird meistens als Gegenbegriff zu → *idion* verwendet und bezeichnet Eigenschaften, die eine Sache mit anderen Dingen teilt. Die Betrachtung von Gemeinsamkeiten und Unterschieden bildet einen ersten Schritt zur Einteilung und Erklärung natürlicher Phänomene. So ist z. B. der Besitz der Wahrnehmungsfähigkeit allen Tieren gemeinsam und unterscheidet sie von den Pflanzen; riechen, hören und sehen können dagegen nicht alle Tiere, sondern nur diejenigen, die sich auch fortbewegen können (Sens. 1, 436a4 f.; a11 f.). Die Untersuchung der Gemeinsamkeiten leistet einen Beitrag zur Formulierung der Definition (→ *horismos*) einer Sache: Wenn man erkennen kann, daß eine Eigenschaft in allen Einzelfällen nicht nur auf ähnliche (→ *homoion*), sondern identische (→ *tauton*) Weise vorliegt, dann fällt es »nicht schwer, den untersuchten Gegenstand bei der Definition in die richtige Gattung (→ *genos*) zu setzen. Denn von den Gemeinsamkeiten (*tôn koinôn*) dürfte diejenige, die im höchsten Grade angibt, was die Sache ist (→ *ti esti*), die Gattung sein« (Top. I 18, 108b21–23). Dieser Definitionsmethode ist nach der philosophiegeschichtlichen Darstellung der *Metaphysik* auch Sokrates gefolgt, der als erster versuchte, das Allgemeine (→ *katholou*) herauszufinden und begrifflich auszudrücken (I 6, 987b3; XIII 4, 1078b18 f.). Später habe Platon dann den ontologisch verhängnisvollen Schritt vollzogen, dem durch den »gemeinsamen Begriff« (*koinos horos*) Bezeichneten eine unabhängige Existenz zuzusprechen (I 6, 987b6; vgl. → *idea*). Allgemeines kann für Ar. aber eben deshalb, weil es *k.* ist, keine selbständige Existenz besitzen, denn »die Substanz des Einzelnen ist dem Einzelnen eigentümlich (*idios*) und kommt keinem anderen zu; das Allgemeine aber ist gemeinsam (*k.*). Denn eben das heißt ja allgemein: was von Natur aus mehreren Dingen zukommt« (Met. VII 13, 1038b10–12).

(2) In adjektivischer Verwendung beschreibt *k.* häufig den Geltungsbereich von Sätzen oder die Anwendbarkeit von Verfahren. Wissenschaftstheoretisch unterscheidet Ar. Axiome (→ *axiôma*), die für alle Disziplinen gelten und insofern *k.*

sind; ihnen stehen die spezifischen (*idia*) Beweisprinzipien gegenüber. Die gemeinsamen Axiome sind jedoch »nur der Analogie nach« *k.*, das bedeutet, daß etwa der Satz vom ausgeschlossenen Dritten (»Jede Aussage ist entweder wahr oder falsch«) in der Geometrie auf geometrische Aussagen eingeschränkt wird (An. post. I 10, 76a37–b2). In der *Rhetorik* werden gemeinsame von spezifischen Topen (→ *topos* (2)) unterschieden. Unter Topen, die *k.* sind, versteht Ar. zunächst Verfahrensanleitungen, die transdisziplinär auf Gegenstände der Physik und der Politik anwendbar sind, etwa der Topos des Eher und Weniger (Rhet. I 2, 1358a12–14; → *mallon kai hêtton*). In einem gegenüber dieser Definition eingeschränkten Sinn bezeichnet Ar. auch Topen, die für alle drei Redegattungen geeignet sind, als *k.* (vgl. Rhet. II 23–24). Dagegen sind spezifische (*idia*) Topen nur in einer der drei Redegattungen brauchbar oder ergeben sich aus dem inhaltlichen Verständnis eines Grundbegriffs wie »Tugend« (vgl. Rhet. I 5–14).

(3) In der politischen Theorie hat *k.* häufig den normativen Aspekt des gemeinsamen Gutes, um dessentwillen die Polis besteht (vgl. Pol. I 1, 1252a2; vgl. → *koinônia*). Da die Polis darauf abzielt, ihren Bürgern ein gutes Leben zu ermöglichen, kann das für die gesamte Polis Nützliche mit dem gleichgesetzt werden, was *k.* für die Bürger ist (Pol. III 13, 1283b41 f.).

(4) In der Analyse der Wahrnehmung (→ *aisthêsis*) unterscheidet Ar. zwischen Qualitäten, die nur mit einem Sinnesorgan wahrgenommen werden können, und Eigenschaften, die allen Wahrnehmungsvermögen *k.* sind. Den jeweiligen Sinnen eigentümlich sind etwa Farbe oder Geschmack, *k.* dagegen »Bewegung, Ruhe, Anzahl, Gestalt, Ausdehnung« (An. II 6, 418a17–19; vgl. III 1, 425a14–16; Sens. 1, 437a8 f.).

*Lit.:* I. BLOCK, On the Commonness of the Common Sensibles, in: AusJPh 43 (1965), 189–195. – M. J. CRESSWELL, What is Aristotle's Theory of Universals, in: AusJPh 53 (1975), 238–247. – Ch. RAPP, »Kein Allgemeines ist Substanz« (Z 13, 14–16), in: Aristoteles. Metaphysik, Die Substanzbücher (Z, H, Θ), hg. von Ch. RAPP, Berlin 1996, 157–191.

*T. Wagner*

**koinônia / Gemeinschaft, Gemeinsamkeit, Teilnahme**
(κοινωνία; lat. *communitas*). Der Ausdruck *k.* bezieht sich zunächst einmal auf unterschiedlich große Klassen von Personen. Damit aus einer Ansammlung von Personen eine *k.* wird, damit »daraus etwas der Gattung nach Einheitliches« entstehen kann, muß eine bestimmte Bedingung erfüllt sein: »Denn es muß allen Teilnehmern (*koinônois*) auch irgendwie ein und dasselbe gemeinsam (*koinon*) sein« (Pol. VII 8, 1328a25 f.; vgl. Hist. an. I 1, 488a8 f.). Diese Gemeinsamkeit kann z. B. das Ziel sein, denn »jede *k.* bildet sich um eines bestimmten Guten willen« (Pol. I 1, 1252a2).

*k.* ist ein Grundbegriff der politischen Theorie des Ar. So wird etwa der Staat (→ *polis*) selbst von ihm wesentlich als *k.* bestimmt (Pol. I 1, 1252a1; III 3, 1276b1), und zwar als umfassendste und wichtigste *k.*, die sich aus allen anderen untergeordneten Formen von *k.* zusammensetzt (I 1, 1252a4–6; EN VIII 11, 1160a8 f.). Auch diese politische *k.* besteht um besonderer Ziele willen. In diesem Sinn beschreibt Ar. den Staat als »eine Art *k.* von Gleichen, die um des bestmöglichen Lebens willen besteht« (Pol. VII 8, 1328a35–37; vgl. III 9, 1280b40 f.).

Wie fundamental der Begriff der *k.* ist, zeigt sich auf andere Weise darin, daß die von Ar. durchgeführte Analyse des Staats in seine kleinsten Teile (Pol. I 1, 1252a17–21) nicht bis zum einzelnen Menschen zurückgeht. Die Haushalte (→ *oikia*) als Teile des Staates (I 3, 1253b2 f.) setzen sich zwar noch einmal aus den Gemeinschaften von Herrn und Sklaven, Gatten und Gattin und Vater und Kindern zusammen (b5–7), aber diese Formen von *k.* werden von Ar. schließlich als elementar aufgefaßt (wenngleich an einer Stelle auch der Haushalt selbst als »ursprüngliche Gemeinschaft« [*prôtê koinônia*: I 9, 1257a19 f.] bezeichnet wird). Strenggenommen sind also nicht Individuen, sondern Formen von *k.* die kleinsten Einheiten der politischen Analyse.

In seiner Auseinandersetzung mit Platons Entwurf einer besten Verfassung geht Ar. vor allem der Frage nach, welche Grade von *k.* es in einem Staat geben muß oder geben darf (Pol. II 1–6): »Denn es muß doch entweder allen Bürgern alles

gemeinsam sein (*koinônein*) oder nichts oder endlich einiges gemeinsam und anderes nicht« (II 1, 1260b37–39). Daß ihnen nun gar nichts gemeinsam ist, kann von vornherein ausgeschlossen werden, da der Staat an sich eine *k.* ist und auch das Staatsgebiet allen Bürgern, die Teilhaber (*koinônoi*) an einem einzigen Staat sind, gemeinsam ist (b39– 1261a1). Die Aristotelische Kritik richtet sich vor allem gegen die Platonische These, daß den Bürgern eines Staats so weit wie möglich alles gemeinsam ist. Insbesondere gegen Platons Unternehmen, dieses Höchstmaß an Einheit und an *k.* im Staat dadurch herzustellen, daß auch Frauen, Kinder und der ganze Besitz allen Bürgern gemeinschaftlich gehören, wendet Ar. ein, daß dies den Staat letztlich auflösen würde (II 2, 1261a17 f. und 22; II 5, 1263b32 f.). Denn »der Staat besteht nicht nur aus einer Mehrzahl von Menschen, sondern auch aus der Art nach verschiedenen Menschen« (II 5, 1263a22–24). Es gibt also ein Übermaß an *k.* (im Sinne von Gemeinsamkeit oder Gemeinschaftlichkeit), das den Erhalt des Staats als politischer *k.* gefährdet. Das für den Staat richtige Maß an Gemeinschaft und Einheit kann Ar. zufolge durch Erziehung (→ *paideia*) hergestellt werden (II 5, 1263b36 f.).

In der Ethik schließlich spielt der Begriff *k.* etwa in den Untersuchungen zur Freundschaft (→ *philia*) eine Rolle: »Denn in der *k.* besteht die Freundschaft« (EN VIII 11, 1159b31 f.; VIII 14, 1161b11). In der *Eudemischen Ethik* wird sogar das Menschsein selbst mit Hilfe des Begriffs *k.* erklärt, indem der Mensch als »Gemeinschaftswesen« (*zôon koinônikon*) charakterisiert wird (EE VII 10, 1242a25 f.). Systematisch bedeutsam ist der Gebrauch des Begriffs *k.* im Rahmen von Ar.' Theorie der Gerechtigkeit (→ *dikaiosynê*), die selbst auch als »Gemeinschaftstugend« (*koinônikên aretên*) bezeichnet wird (Pol. III 13, 1283a38 f.). Bei seinen Untersuchungen zur »Wiedervergeltung« (*antipeponthos*), deren traditionellen, strafrechtlichen Sinn er kritisiert hat, schränkt er die normativ vertretbare Anwendung des Begriffs auf Tauschbeziehungen ein, um sodann den Zusammenhang zwischen Tausch, Gleichheit und *k.* zu erörtern: »Denn ohne Tausch wäre keine *k.* möglich« (EN V 8,

1133b17). Ar. vertritt die These, daß es eine ganze Reihe aufeinander aufbauender notwendiger Bedingungen für das Bestehen einer *k.* gibt. Denn für den genannten Tausch, ohne den es keine *k.* gibt, muß es eine Art Gleichheit zwischen den getauschten Gütermengen geben (b17 f.). Damit aber eine solche Gleichheit überhaupt erkannt und festgestellt werden kann, müssen diese Güter, auch wenn sie noch so verschieden sind, kommensurabel, also miteinander vergleichbar sein (b18). Ar. zufolge wird diese Kommensurabilität verschiedener Güter durch den Gebrauch von Geld (→ *nomisma*) ermöglicht (b16 f.). Denn wenn alle Güter einen Preis bekommen, dann können sie einfach miteinander verglichen und so auch einfach miteinander getauscht werden. Auf diese Weise bekommt das Geld eine zentrale Bedeutung für den Bestand der *k.*

*Lit.:* F. RICKEN, Gemeinschaft als Grundwert der aristotelischen Ethik, in: ThPh 66 (1991), 530–546. – R. F. STALLEY, Aristotle's Criticism of Plato's Republic, in: A Companion to Aristotle's Politics, hg. von D. KEYT/F. D. MILLER, Oxford 1991, 182–199.

*R. Geiger*

**kômṓdia / Komödie** (κωμῳδία; lat. *comoedia*). Die *k.* definiert Ar. als »eine Nachahmung (→ *mimêsis*) von schlechteren Menschen, jedoch nicht hinsichtlich jeder Art von Schlechtigkeit, sondern nur hinsichtlich des Lächerlichen, das vom Schändlichen ein Teil ist. Das Komische ist nämlich ein Fehler und etwas Schändliches, jedoch ohne mit Schmerz und Verderben verbunden zu sein« (Poet. 5, 1449a32–35). Wie die Tragödie (→ *tragṓdia*) ist also auch die *k.* eine dramatische Nachahmung von Menschen und ihren Handlungen (mit den Mitteln der Sprache, des Rhythmus und der Melodie), jedoch bezieht sie sich auf Personen, die schlechter sind als in Wirklichkeit, während die Tragödie Personen nachahmt, die besser sind als in Wirklichkeit (Poet. 2, 1448a16–18). Den Ursprung der *k.* führt Ar. auf die frühe iambische Spott- und Tadeldichtung sowie auf Homers *Margites* zurück: Letzterer habe für die K. eine ähnliche Bedeutung wie die *Ilias* und die *Odyssee* für die Tragödie, weil Homer darin erstmals Lächerliches dramatisch dargestellt habe (4, 1448b28–1449a2). Das in der *k.* dar-

gestellte Komische kann in verschiedene Arten unterteilt werden; eine Art ist die Ironie, eine andere Art ist die Schmeichelei, wovon erstere besser zu einem freien Menschen paßt, weil der Ironiker um seiner selbst willen scherzt, der Schmeichler um eines anderen willen (Rhet. III 18, 1419b2–9).

Die Abhandlung über die K. und das Komische, auf die Ar. in der *Poetik* (6, 1449b21 f.) sowie in der *Rhetorik* (I 11, 1372a1 f.; III 18, 1419b5 f.) hinweist, ist nicht erhalten; sie scheint in einem zweiten Buch zu der uns erhaltenen *Poetik* ausgeführt worden zu sein. Verschiedentlich wurde diskutiert, ob authentisches Material aus dem Komödientraktat des Ar. im sogenannten *Tractatus Coislinianus* enthalten sei, doch konnte sich die entsprechende These in der Forschungsliteratur nicht durchsetzen.

*Lit.:* L. COOPER, An Aristotelian Theory of Comedy, New York 1922, ND 1969. – L. GOLDEN, Aristotle on the Pleasure of Comedy, in: Hermes 115 (1987), 166–174. – M. HEATH, Aristotelian Comedy, in: CQ 39 (1989), 344–354; – R. JANKO, Aristotle on Comedy, London 1984.

*Ch. Rapp*

**kosmos / Kosmos, Weltordnung** (κόσμος; lat. *mundus*, *ordo*). Für Ar. ist der *k.* einzigartig; es gibt nicht mehrere Welten, sondern nur einen Himmel (Cael. I 8–9). Der gesamte *k.* besteht aus der ganzen ihm eigentümlichen Materie (→ *hylê*), worunter der natürliche wahrnehmbare Körper verstanden wird. Außerhalb seiner Ordnung gibt es keinen Körper, keinen Ort, kein Leeres, keine Zeit (besonders I 9, 279a1 ff.). Er ist ungeworden und unvergänglich, d. h. ewig (→ *aidion*: I 10, 279b4 ff.), zugleich ein beseeltes Wesen (II 2, 284b13 ff.; 285a29 ff.; II 12, 292a18 ff.). Er ist von kugelförmiger Gestalt und weist die Raumdimensionen »oben – unten«, »vorn – hinten«, »rechts – links« auf (II 2, 284b6 ff.). Zu seiner Mitte hat er die unbewegliche und ihrerseits kugelförmige Erde (ebd.; II 14, 296b15 ff.).

Ar. kann *k.* nahezu synonym mit → *taxis* (Ordnung) verwenden (Met. I 3, 984b16 f.; Cael. III 2, 301a10). Die innere Geordnetheit des *k.* ergibt sich aus seiner teleologischen Ge-

samtstruktur, indem die Bewegtheit des *k.* nach der Ansicht des Ar. als Strebensbewegung nach Vollkommenheit und nach dem Ursprung von allem im »Unbewegten Beweger« gründet. Von ihm als Erstem »hängen der Himmel und die Natur ab« (Met. XII 7, 1072b14). Als das Beste (d. h. als das vollkommenste Seiende und zugleich vollkommenste Gute) ist er das Ziel für das sichtbare Ewige und für das sichtbare Vergängliche. Ihr Teilhabe- und Nachahmungsstreben göttlichen Wirklichseins beginnt in der Gestirnsphäre, strukturiert so die obersten Sphären des *k.* (Cael. II 12), geht über die biologischen Kreisläufe der Natur bis hin zu den »einfachen Körpern«. Ar. ist sich unsicher, ob der Unbewegte Beweger (a) außerhalb des *k.* anzusetzen ist (Mot. an. 4, 699b31 ff.) oder ob er (b) der Ordnung des Alls als ordnungsstiftendes Erstes immanent ist (Met. XII 10), tendiert aber wohl zur ersten Möglichkeit.

Aufgrund der Bewegungsbezüge kann Ar. auch den Demokritischen Ausdruck (DK 17; 68 B 34) des *mikros k.* mit Blick auf den Menschen und die Tiere aufgreifen (Phys. VIII 2, 252b26).

Der *k.* gilt Ar. als Vorbild sowohl für das autark geordnete politische Gemeinschaftsleben (→ *bios politikos*; vgl. → *praxis*) als auch für die vollendete Autarkie des betrachtenden Lebens (*bios theôrêtikos*; vgl. → *theôria*), weil Gott (→ *theos*) und Kosmos in ihrem reinen selbstzwecklichen Tätigsein keine »nach außen« gerichteten Tätigkeiten kennen (Pol. VII 3, 1324b28 ff.).

*Lit.:* S. TOULMIN/J. GOODFIELD, Modelle des Kosmos, München 1970.

*R. Elm*

**krypsis / Verheimlichung, Verbergen** (κρύψις; lat. *occultatio*) kann jede Art des Verbergens oder Verheimlichens von etwas meinen. *kr.* ist immer mit einer Absicht verbunden, z. B. verwendet der Tintenfisch die Farbpigmente »um der *kr.* willen« (Hist. an. IX, 621b31), oder manche Übeltäter meinen, Unrecht tun zu können, weil sie die »Möglichkeiten zur *kr.* haben« (Rhet. I 12, 1372a32). Als argumentationsstrategischer

Terminus im Kontext der Dialektik (→ *dialektikê*) bezeichnet *kr.* verschiedene Verfahren, durch die man den Gegner so lange wie möglich über die angestrebte Konklusion (→ *symperasma*) im unklaren läßt (vgl. Top. VIII 1, 155b23; 157a6).

*T. Wagner*

**ktêtikê / Erwerbskunst** (κτητική). Die *kt.* ist ein Teil der Hausverwaltung (→ *oikonomia*: Pol. I 4, 1253b23 f.) und hat in diesem Rahmen die Aufgabe, »einen Vorrat von Gegenständen zu sammeln, die für das Leben nötig und für die Gemeinschaft des Staats oder des Haushalts nützlich sind« (Pol. I 8, 1256b28–30). Hinter dieser Bestimmung verbirgt sich ein normatives Konzept von *kt.* Denn nur wenn sie sich streng auf den Erwerb von Mitteln beschränkt, die für das eigene Leben (*zên*) und gute Leben (*eu zên*) unabdingbar sind, kann die damit befaßte Disziplin als »naturgemäße *kt.*« gelten (b37 f.), die zudem »löblich« ist (I 10, 1258a40), und nur der Besitz der dementsprechenden Menge an Gütern kann »wahrer Reichtum« heißen (b30 f.). Als negative Variante dieser *kt.* behandelt Ar. die »Kunst des Gelderwerbs« (→ *chrêmatistikê*: Pol. I 9; zu Beginn von I 8 wird der Ausdruck verwirrenderweise gleichbedeutend mit *kt.* verwendet: I 8, 1256a1; a4; a11 u. ö.), die keine natürlichen Grenzen mehr akzeptiert und dazu dient, unendliche Mengen an Reichtum herbeizuschaffen, die keinesfalls nötig sind, um ein gutes Leben zu führen, und die deshalb »mit Recht getadelt wird« (I 10, 1258b1).

*R. Geiger*

**kyklǫ̂ deiknysthai / im Kreis beweisen, Zirkelbeweis** (κύκλῳ δείκνυσθαι; lat. *circulo probare*, *demonstratio circularis*) findet nach An. pr. II 5, 57b18–21 dann statt, wenn man aus der Konklusion eines zuvor durchgeführten Schlusses und einer Aussage, welche, bis auf die Anordnung der Termini, einer der Prämissen dieses Schlusses entspricht, auf eine/die andere Prämisse des betreffenden Schlusses (syllogistisch) schließt.

Beispiel: Die Prädikate A und B mögen so gewählt sein, daß bei den gegebenen Weltverhältnissen die beiden Sätze »A

kommt jedem B zu« (kurz: AaB) und »B kommt jedem A zu« (kurz: BaA) wahr sind und damit als Prämissen für Begründungen zur Verfügung stehen. Nun kann – und man vergleiche dazu 57b25–28 – die Aussage AaC (für: »A kommt jedem C zu«) unter Rückgriff auf AaB mittels der zusätzlichen Prämisse BaC begründet werden (als Konklusion [→ *symperasma*] eines → *syllogismos* vom Typ Barbara). Ferner kann die Aussage BaC ihrerseits, unter Rückgriff auf BaA, mittels jener Konklusion AaC gewonnen werden (ebenfalls nach Barbara). In diesem Fall werden die Aussagen AaC und BaC wechselseitig aufeinander gestützt, die Begründungen für beide sind zirkulär.

Daß die Gültigkeit der involvierten Schlüsse durch die Zirkelstruktur des Begründungsverhältnisses im ganzen nicht beeinträchtigt ist, dürfte für Ar. außer Zweifel gestanden haben. Allerdings stellt er sich in An. post. I 3 die Frage nach dem erkenntnisstiftenden Wert wechselseitiger Begründungen. Im Hintergrund seiner Frage steht die Überlegung, daß man angesichts des Begründungsproblems bei Aussagen, die den Status fundamentaler Prinzipien genießen sollen, darauf verfallen könnte, gerade zirkulären Begründungen einen besonderen Wert zuzusprechen. Man begründe derartige Prinzipien, so könnte gesagt werden, zirkulär (oder kohärentistisch) im Rückgriff auf bereits durch sie Begründetes. Darin sieht Ar. jedoch nicht die adäquate Lösung für das Problem des Wissens um Prinzipien (→ *archê*): »Und daß es unmöglich ist, zirkulär zu demonstrieren, und zwar schlechthin, ist klar, wenn die Demonstration wirklich von vorrangigen und bekannteren Dingen abhängen soll« (An. post. I 3, 72b25–27).

*Lit.:* W. DETEL, Aristoteles. Analytica posteriora, übers. und erl., Berlin 1993 (zu Kap. I 3). – R. SMITH, The Syllogism in Posterior Analytics I, in: AGPh 64 (1982), 113–135. – DERS., Immediate Propositions and Aristotle's Proof Theory, in: APhil 6 (1986), 47–68.

*U. Nortmann*

**kyklophoria / Kreisbewegung** (κυκλοφορία; lat. *conversio*) ist ein physikalischer Begriff. Die Kr. ist, da als einzige Bewegung (→ *phora*) unendlich und kontinuierlich, die primäre

Art aller Bewegungen (Phys. IV 14, 223b12 ff.; Phys. VIII 9, 265a13 ff.; vgl. Met. X 1, 1052a28) und ist ein Charakteristikum des Äthers (→ *aithêr*; vgl. → *ouranos*; Cael. I 3 f.; II 6). Nach Ar. ist sie aufgrund ihrer Gleichmäßigkeit und daraus folgenden Berechenbarkeit Grundlage des Messens (Phys. IV 14, 223b19 ff.). Aus der Zeitmessung mittels der Kr. folgt für Ar. die sprichwörtliche Rede vom Kreislauf des Entstehens und Vergehens (→ *genesis*; Phys. IV 14, 223b24 ff.).

*Lit.:* vgl. → *kinêsis*.

*S. Föllinger*

# l

**lexis / sprachlicher Ausdruck** (λέξις; lat. *dictio*) ist für Ar. im engeren Sinne »die Zusammenfügung der Verse« (Poet. 6, 1449b34 f.) einer Tragödie, also deren sprachliche Gestaltung, und im weiteren Sinne »die Darstellung (von etwas) durch Worte« (1450b13 f.), seien es Worte in Versform oder Worte in Prosa. In den Kapiteln 19–22 der *Poetik*, die sich mit der *l.* als einem der sechs Elemente der Tragödie (vgl. Poet. 6, 1450a7–10) befassen, unterscheidet Ar. zunächst verschiedene Formen (*schêmata*) der *l.* wie Befehl, Bitte, Bericht, Drohung, Frage und Antwort (vgl. 19, 1456b8–13). Anschließend behandelt er (in Kap. 20) »in Form einer Sprachkonstituentenanalyse« (Ax 1992, 248), die vom Laut und dem ihm entsprechenden Buchstaben (heute würde man sagen: vom Phonem) als dem kleinsten sprachlichen Segment über die Silbe (→ *syllabê*), die Konjunktion, den Artikel, das Nennwort (→ *onoma*), das Aussagewort (→ *rhêma*) und die Flexionsform (→ *ptôsis*) bis zum Wortgefüge (→ *logos*) – ein solches ist beispielsweise ein definitorischer Ausdruck, ein Satz oder auch ein ganzer Text – als dem größten sprachlichen Segment aufsteigt, die Bestandteile (*merê*) der *l.*, von denen er das Nennwort (in Kap. 21) unter verschiedenen Gesichtspunkten noch einmal eigens untersucht. Schließlich erörtert er (in Kap. 22) die Bestform (*aretê*) der *l.*, die sie dann aufweist, wenn sie klar und angemessen ist. Auf der Erörterung dieses Punktes liegt das Hauptgewicht in

den der *l.* gewidmeten Kapiteln 1–12 des dritten Buches der *Rhetorik*, die zum *l.*-Abschnitt der *Poetik* »in vielfältiger Beziehung« (Ax 1992, 250) stehen, »aber keine Analyse der Sprachkonstituenten« (ebd.) enthalten.

*Lit.:* W. AX, Laut, Stimme und Sprache. Studien zu drei Grundbegriffen der antiken Sprachtheorie, Göttingen 1986. – DERS., Aristoteles (384–322), in: Sprachphilosophie. Ein internationales Handbuch zeitgenössischer Forschung, hg. von M. DASCAL u. a., Halbbd. 1, Berlin/New York 1992, 244–259.

*H. Weidemann*

**logos / Wortkombination, Rede, Sprache, Vernunft**

(λόγος; lat. *verbum*, *oratio*, *ratio*, *conceptus*) ist das Verbalsubstantiv zu *legein* (sagen, sprechen) und bezeichnet etwas Sprachliches oder durch Sprache Bezeichnetes. Näherhin besitzt *l.* bei Ar. drei grundlegende Bedeutungen: (1) Als Ausdruck für eine sprachliche Entität (Phonem oder Graphem) bezeichnet es die semantisch komplexe Wortgruppe, den Satz, die prädikative Aussage, die Äußerung, die Rede, den Vortrag, den Prosatext und die Fabel; (2) als Ausdruck für eine gedankliche Entität meint *l.* Argument, Überlegung, Beweisführung, Grund, Theorie, Definition, Rechtfertigung, (Erklärungs-)Prinzip, mathematische Rechnung, Proportion und Korrelation; (3) als Ausdruck für eine spezifisch menschliche Fähigkeit steht *l.* für die Vernunft und für die Sprache.

(1) Ar. definiert *l.* in Poet. 20 als eine aus Elementarlauten zusammengesetzte und semantisch gehaltvolle Äußerung, von der einige Teile bereits für sich genommen etwas bedeuten (→ *sêmainein*: 1457a23 f.). In Int. 4 bestimmt er eine Lautfolge als *l.*, wenn für sie sowohl gilt, daß sie als ganze eine Bedeutung hat, als auch, daß von ihren Teilen mindestens einer über eine eigenständige Bedeutung verfügt (16b26 f.). Gemeint ist mit *l.* also eine Wortfolge oder Wortkombination, sei es ein ganzer Satz, sei es ein Ausdruck wie »zweibeiniges Lebewesen«. Ein *l.* unterscheidet sich darin von einzelnen Wörtern (*onomata* [→ *onoma*] oder *rhêmata* [→ *rhêma*]), daß deren Teile, die Buchstaben oder Silben, keine selbständige Bedeutung besitzen. Bezeichnet ein *l.* einen Satz, so kann dieser entweder der Wahr-

Falsch-Dichotomie unterliegen (*alêtheuein ê pseudesthai*: 17a2 f.) oder aber weder wahr noch falsch sein (*out' alêthês oud' pseudês*: 17a4). Im ersten Fall handelt es sich um einen Aussagesatz (*l. apophantikos*), im zweiten z. B. um eine Bitte oder einen Wunsch o. ä. Jeder *l.* ist somit semantisch gehaltvoll, aber nicht jeder ist ein Aussagesatz. – Besonders in Rhet. III erscheint *l.* in der Wortbedeutung »Rede«; Ar. konstatiert dort, daß die Theorie der gelungenen Rede die Quellen der Überzeugungsmittel (→ *pistis*) untersuchen, eine Analyse der sprachlichen Form bieten und die Anordnung der Redeteile behandeln muß. Für seine Theorie der öffentlichen Rede ist jedoch vor allem von Bedeutung, wodurch eine öffentliche Rede zu überzeugen vermag. Dies geschieht nach Ar. primär durch die im Hörer der Rede angeregte Urteilsbildung. In Poet. 4 wird berichtet, daß erstmals Aischylos die Bedeutung des Chors für die Tragödie (→ *tragôdia*) reduziert und den *l.* zur Hauptsache gemacht habe; *l.* bezeichnet hier die Sprech- oder Dialoganteile im Drama (1149a15–18). In der Definition der Tragödie erscheint *l.* in der Bedeutung »Sprache, sprachliche Gestaltung«: Die Tragödie ist die Nachahmung einer exzellenten und vollkommenen Handlung »in angenehmer Sprache« (*hêdysmenộ logô*); darunter soll ihre Gestaltung durch Rhythmus und Melodie zu verstehen sein (Poet. 6, 1449b24–28). In Poet. 19 wird darauf hingewiesen, daß die von der Tragödie intendierte Wirkung auf die Hörer, nämlich Mitleid und Furcht (*eleos kai phobos*), entweder durch Geschehnisse (*pragmata*) oder durch *l.* (Sprache) erzeugt werden kann; Ar. richtet sein Augenmerk besonders auf die Mittel, mit denen Sprache solche Wirkungen erzielen kann (1456b4–8).

(2) In Met. I 1 unterscheidet Ar. Kunstfertigkeit (→ *technê*) dadurch von bloßer Erfahrung, daß letztere ohne *l.*, also ohne Begriff oder Begründung, auskommt (981a12–15). In Met. IV 4 wird einerseits die Behauptung, man könne zur gleichen Zeit die kontradiktorischen Thesen p und non-p behaupten, als *l.* (Argument) der Naturphilosophen bezeichnet; andererseits erhält die Bezeichnung *l.* auch dasjenige, was man hiergegen einwenden kann (1006a14; a26). In IV 6 wehrt sich Ar. ge-

gen Skeptiker, die einen *l.* (Begründung) auch für fundamentale Inhalte verlangen, für die es keine Begründung geben kann (1011a12 f.). Top. I 11 diskutiert eine Definition von → *thesis*, der zufolge es sich um eine Behauptung handelt, die der gewöhnlichen Meinung zuwiderläuft und für die sich »ein Grund (*l.*) angeben läßt« (104b24). – In seiner Theorie der Wesensdefinition (→ *horismos*) bezeichnet Ar. das Definiens als *l.*, also eine solche Beschreibung wie »zweibeiniges Lebewesen« für das Definiendum Mensch. Der *l.* gibt an, was etwas ist; *l.* heißt hier definierender Ausdruck oder Definitionsformel (z. B. An. post. I 4, 73a36–38). In Met. VII 4–6 zeigt Ar., daß nur Substanzen ein → *ti ên einai* und damit eine Definition besitzen. Eine falsche Definition für das Weiße (*to leukon*) ergibt sich z. B. aus dem transkategorialen *l.* (Ausdruck) »weißer Mensch« (VII 4, 1029b31–33). In VII 10 diskutiert Ar. die Frage, ob mit Blick auf den definierenden *l.*, der sich stets aus Teilen zusammensetzt, die Teile oder das Ganze früher bestehen (1034b20–24). Dabei geht es, wie Ar. ausdrücklich hervorhebt, nicht um die materiellen Teile eines Gegenstands, sondern um die Teile seines → *eidos*. Die eidetischen Teile, z. B. die der Seele, sollen nun früher sein als die des Ganzen. Dennoch handelt es sich bei der Definition um etwas Einheitliches (VII 12 und VIII 6), nämlich wenn eine Definition aus einer allgemeinen ersten Gattung und einer spezifischen Differenz gebildet wird. – *l.* in der Wortbedeutung Proportion kommt besonders in der Ableitung *to analogon* zum Ausdruck: Danach verhält sich ein a zu einem b wie ein c zu einem d. Gebraucht wird dieses Prinzip etwa in Met. XII 4 f. zur Kennzeichnung der Allgemeinheit der Prinzipien in der sinnlich wahrnehmbaren Welt, die es lediglich der Analogie (→ *analogia*) nach geben soll. Schließlich erscheint *l.* in solchen Kontrastierungen wie »dem Begriff nach – der Sache nach« (*logộ – ergộ*, z. B. Met. XII 7, 1072a22). In Met. VII 1 wird ein Vorrang der Substanz dem Begriff nach (*logộ*), der Erkenntnis nach (*gnôsei*) und der Zeit nach (*chronộ*) behauptet (1028a32 f.).

(3) *l.* bezeichnet eine grundlegende, für den Menschen charakteristische Fähigkeit: Sprache oder Vernunft. In Pol. I 2

(1253a1–18) findet sich die bekannte anthropologische Kennzeichnung des Menschen als eines »politischen Lebewesens« (→ *zôon politikon*); diese Kennzeichnung wird von Ar. dadurch erläutert, daß allein der Mensch über *l.* verfügen soll, während andere Lebewesen lediglich eine Stimme (→ *phônê*) besitzen. Die Bedeutung von *l.* oszilliert in diesem Kontext zwischen Sprache und Vernunft: Denn Ar. argumentiert, daß andere Lebewesen nur Schmerzhaftes und Lustvolles zum Ausdruck zu bringen vermögen, während allein der Mensch Vorteilhaftes und Nachteiliges sowie Gerechtes und Ungerechtes identifizieren und sich mit seinesgleichen darüber verständigen kann. Menschen verfügen über die Wahrnehmung (→ *aisthêsis*) abstrakter Gegensätze wie Gut und Schlecht und können sich, da sie diese miteinander teilen, darüber verständigen. Diese Passage legt es nahe, *l.* als sprachlich-diskursive Vernunft im Unterschied zur prinzipienorientierten Vernunft des → *nous* anzusehen. In Rhet. I 1 wird der Nutzen der Rhetorik u. a. damit gerechtfertigt, daß man unmöglich annehmen könne, nur der Körper (→ *sôma*) eines Menschen sei zur Selbsthilfe fähig, nicht aber sein *l.*; denn letzterer sei in höherem Maß kennzeichnend für den Menschen als ersterer (1355a38–b2). Der Ausdruck *l.* kann hier also nicht »Rede« meinen, sondern muß Vernunft bezeichnen. Deren Selbsthilfe mit Mitteln der Rhetorik scheint darin zu bestehen, daß Rhetorik sowohl die Identifikation als auch die Implementation des Vernünftigen anleiten kann. – Die menschliche Seele verfügt über einen vernünftigen und einen vernunftlosen Seelenteil (An. III 9, 432a26; EN I 13, 1102a27 f.). Die Bedeutung von *l.* als Vernunft liegt ferner solchen gebräuchlichen Ableitungen zugrunde wie *eulogos/alogos* (vernünftig/unvernünftig), *kata logon* (vernunftgemäß), *meta logou* (vernünftig) sowie → *orthos l.* (richtige Vernunft). Nach EN II 6, VI 1 und VI 13 verfügt der Tugendhafte über einen *orthos l.*, der es ihm erlaubt, die »in bezug auf uns« (→ *pros hêmas*) angemessene Mitte innerhalb eines Handlungs- und Affektkontinuums zu treffen. In Rhet. I 5 behandelt Ar. die »Güter, die sich der vernünftigen Erklärung entziehen« (*para logon*: 1362a6); diese sind solche, die ohne

Grund einem Individuum zuteil werden, während sie einem anderen versagt bleiben.

*Lit.:* J. P. ANTON: Aristotle on the Nature of Logos, in: PhilInq 18 (1996), 1–30.

*Ch. Horn*

**lysis / Lösung** (λύσις; lat. *solutio*) wird (1) als dichtungstheoretischer Terminus verwendet, um das folgerichtige Ende des Dramas zu bezeichnen. Die *l.* muß sich »aus dem Handlungsablauf (→ *mythos*) selbst ergeben« und soll z. B. nicht durch einen *deus ex machina* herbeigeführt werden (Poet. 15, 1454a37; vgl. 18, 1455b24; 28, 1456a9). (2) Methodologisch ist eine *l.* die Lösung einer Aporie (→ *aporia*), die sich mit einem Knoten vergleichen läßt, den es aufzuknüpfen gilt (vgl. Met. III 1, 995a29). Die *l.* einer fehlerhaften Deduktion besteht darin, die falsche Prämisse (→ *protasis*) herauszufinden und zu negieren (vgl. Soph. el. 18, 176b29 f.; Top. VIII 10, 160b23–39; Rhet. II 25, 1402a30). (3) In der *Politik* bezeichnet Ar. die Auflösung der gesetzlichen Regeln (→ *nomos*) oder der verfassungsmäßigen Ordnung (→ *politeia*) als *l.* (vgl. II 7, 1266b12; II 8, 1268b30).

*T. Wagner*

## m

**mallon kai hêtton / mehr und weniger** (μᾶλλον καὶ ἧττον; lat. *magis vel minus*). Mit der Formel *m.k.h.* beschreibt Ar. den Sachverhalt, daß manche Eigenschaften in höherem oder geringerem Grad ausgeprägt sein können. Sie unterscheiden sich darin von Eigenschaften, die entweder vorliegen oder nicht vorliegen, aber keine Stufen oder Grade erlauben. So läßt z. B. die substantielle Eigenschaft (→ *ousia*), ein Mensch zu sein, keine Graduierung zu, die qualitative Eigenschaft (→ *poion*), hell zu sein, ist dagegen in den verschiedensten Grauwerten realisierbar (Cat. 5, 3b33–4a9). Den tatsächlich vorliegenden Grad analysiert Ar. als Punkt auf der kontinuierlichen Skala, die zwischen den Gliedern des konträren Gegensatzpaares z. B. von Weiß und Schwarz liegt. Daher kann das *m.k.h.* defi-

niert werden als »das Enthaltensein einer größeren oder kleineren Menge des konträren Gegenteils« (Phys. V 2, 226b7).

In Top. II 10 werden vier Topen (→ *topos* (2)) vorgestellt, die von *m.k.h.*-Beziehungen auf unterschiedliche Weise Gebrauch machen. Im ersten Fall bezeichnet *m.k.h.* unterschiedliche Grade dessen, was von den Subjekt- und Prädikattermen S und P bezeichnet wird: Wenn P auf S zutrifft, dann trifft auch ein höherer Grad von P auf einen höheren Grad von S zu, z. B.: »Wenn die Lust ein Gut ist, dann ist auch die größere Lust in höherem Maße ein Gut« (114b38–115a6). In den anderen Topen meint *m.k.h.* unterschiedliche Grade der Plausibilität oder Wahrscheinlichkeit (→ *eikos*) von Sätzen (vgl. 115a6–24): Wenn im selben Sachzusammenhang zwei Behauptungen aufgestellt wurden, von denen die eine weniger glaubwürdig ist als die andere, dann kann daraus, daß die Behauptung, die »mehr« im Sinn von »eher« der Fall zu sein scheint, nicht zutrifft, geschlossen werden, daß auch die weniger plausible nicht zutrifft, z. B.: »Wenn schon die Götter nicht alles wissen, dann wohl kaum die Menschen« (Rhet. II 23, 1397b12–27).

*Lit.:* H. G. COENEN, Der Topos aus dem Mehr und Weniger (Rhetorik 2, 23, 4 f.), in: Text-Etymologie, hg. von A. ARENS, Wiesbaden/Stuttgart 1987, 74–89. – D. MORRISON, The Evidence for Degrees of Being in Aristotle, in: CQ 37 (1987), 382–401. – O. PRIMAVESI, Die Aristotelische Topik. Ein Interpretationsmodell und seine Erprobung am Beispiel von Topik B, München 1996, 248–258.

*T. Wagner*

**mathêmatika / mathematische Dinge** (μαθηματικά; lat. *mathematica*) werden von Ar. in ihrem ontologischen Status in Auseinandersetzung mit den Lehren seiner Vorgänger reflektiert: Die *m.* existieren weder »abgetrennt« noch »in« den wahrnehmbaren Dingen, so daß Ar. bestimmen muß, auf welche »andere Weise« diese existieren können (Met. XIII 1, 1076a32–37; XIII 2, 1077b12–16). Wie für jede Wissenschaft gilt auch für die Mathematik, daß sie eine bestimmte Gattung des Seienden, deren Existenz sie unbegründet annimmt (An. post. I 10, 76a35 f.; b3 ff.), auf ihre ihr »an sich« (→ *kath' hauto*: An. post. I 4) zukommenden Eigenschaften hin untersucht (Met. IV 1,

1003a23–26; VI 1, 1025b7–13). Eine solche Gattung ist eine bestimmte Perspektive, unter der eine Wissenschaft den physischen Gegenstand betrachtet, z. B. »insofern« er bewegt (Physik), unteilbar (Arithmetik [→ *arithmêtikê*]) oder eine n-dimensionale Größe ist (Geometrie [→ *geômetria*]: Met. XIII 3, 1077b17–30). Diese Perspektive wird mit dem sog. »qua-Operator« (»insofern«) beschrieben. Die Zahlen (→ *arithmos*) bilden die Gattung der Arithmetik, die Punkte, Linien, Flächen und Körper die Gattung der Geometrie. Im Unterschied zur Physik treffen die *m.* auf den physischen Körper nicht »als solchen« zu, sondern stellen eine nicht-wesentliche Perspektive dar, unter welcher der physische Körper betrachtet wird (An. I 1, 403b10–16). Das Absehen von sinnlicher Materie (Met. VI 1, 1025b32 ff.; An. post. I 5, 74a39 ff.) bedeutet keine materiefreie Existenz der *m.*, sondern nur, daß diese ohne Bezug auf Bewegung definiert werden können (Phys. II 2, 194a1–7; Met. VI 1, 1026a2 f.; VII 11, 1036b21–1037a5). Als solche sind sie »im Denken von der Bewegung abtrennbar« (Phys. II 2, 193b31–35). Der Mathematiker verselbständigt seine Gegenstände, um so ihre Eigenschaften besser untersuchen zu können (Met. XIII 3, 1078a17–30). Der Prozeß einer solchen Verselbständigung wird »Abstraktion« (→ *aphairesis*) genannt und bezeichnet den Status der *m.* (*ex aphaireseôs/en aphairesei*: An. I 1, 403b15; III 4, 429b18; III 7, 431b12 f.; III 8, 432a5 f.; Cael. III 1, 299a16). Hierbei handelt es sich weder um ein gegenstandskonstitutives Verfahren noch um ein Isolieren einer Eigenschaft, die der Gegenstand im naiv-realistischen Sinn hat. Die spezifischen mathematischen Eigenschaften, die der Gattung als nicht-wesentlicher Perspektive »an sich« zukommen (z. B. Linie und Dreieck), sind mit der Gattung als deren »intelligibler Materie« (*hylê noêtê*) potentiell gegeben (Met. VII 10, 1036a9–12; VIII 6, 1045a33–35). Insofern die potentiell vorliegenden spezifischen geometrischen Gegenstände durch die Aktivität des Konstruierens in Wirklichkeit überführt werden können (IX 9, 1051a21–33), hat hier das Denken in einem bestimmten Sinn eine für die *m.* konstitutive Funktion. Es handelt sich um Eigenschaften, die nicht schlechthin kontrafak-

tisch ausgesagt werden (XIII 3, 1078a20 f.), sondern als in einem bestimmten Sinn seiende (1077b33 f.) auf die Realität anwendbar sind.

Es stellt sich die Frage, wie die angenommenen Definitionen (→ *horismos*) von Eigenschaften, die einer zugrundeliegenden Gattung »an sich« zukommen, bewiesen werden können (An. post. I 10, 76b6–11), z. B. die Definition eines Dreiecks als Figur mit einer Winkelsumme von zwei rechten Winkeln (I 31, 87b35–37; Met. V 30, 1025a30 ff.). Prinzipiell geht Ar. von der syllogistischen Formulierbarkeit mathematischer Beweise aus (An. post. I 14, 79a17–21). Im einzelnen erfolgt aber eine solche Anwendung der Syllogistik auf mathematische Beweise durch Korrektur des Syllogismuskonzepts, insofern der Mittelbegriff (→ *meson*) auch aus mehreren Wörtern (*logoi*) bestehen kann (An. pr. I 35, 48a33–39), wie der Dreiecksbeweis zeigt (Met. IX 9, 1051a24 f.; vgl. Euklid, Elem. I 32).

*Lit.:* W. DETEL, Aristoteles. Analytica posteriora, übers. und erl., Berlin 1993, Bd. 1, 172–182; 189–232. – Mathematics and Metaphysics in Aristotle, hg. von A. GRAESER, Bern/Stuttgart 1987. – Th. HEATH, Mathematics in Aristotle, Oxford 1949. – J. LEAR, Aristotle's Philosophy of Mathematics, in: PhR 91 (1982) 161–192.

*S. Herzberg*

**mathêsis / Lernen** (μάθησις; lat. *disciplina*) kann jede Form des Erwerbs von Kenntnissen oder Fähigkeiten bezeichnen. In diesem weiten Sinn ist *m.* insbesondere von Gewöhnung (→ *ethos*) und Übung (*askesis*) zu unterscheiden (vgl. EN I 10, 1099b9–20). Im engeren Sinn ist *m.* der Erwerb von Kenntnissen durch Belehrung oder Unterweisung (*didaskalia*). Die Fähigkeit, zu unterweisen und unterwiesen zu werden, besitzen in basaler Form auch manche Tiere (vgl. Hist. an. IX 1, 608a17–21; Part. an. II 17, 660b1 f.). Die systematische Vermittlung und Aneignung von Wissen (→ *epistêmê*) und Kunstfertigkeit (→ *technê*) ist eine eigentümliche Leistung des Menschen (vgl. Met. I 1, 981b7–10). In Abgrenzung von der Platonischen These, L. sei in Wirklichkeit die Wiedererinnerung (*anamnêsis*) an vorgeburtlich bereits Gewußtes (vgl. Men. 80d–86c; Phdn. 72e–77a), versteht Ar. *m.* als einen Vorgang, bei dem

bereits vorliegende Kenntnisse angereichert und neu strukturiert werden: »Jedes Lehren und jedes verständige L. entsteht aus vorangegangener Kenntnis« (An. post. I 1, 71a1 f.). Nach der Art der Vorkenntnisse kann *m.* eingeteilt werden in L. durch Induktion (→ *epagôgê*) und L. durch Deduktion (→ *syllogismos*); induktiv verfahrende Belehrung erläutert einen allgemeinen Zusammenhang anhand eines bereits bekannten Einzelfalls, ein deduktiver Beweis (vgl. → *apodeixis*) führt einen erklärungsbedürftigen Sachverhalt auf seine allgemeineren Ursachen (→ *aitia*) zurück (vgl. An. post. I 1, 71a5–11; Met. I 9, 992b30–33). Obgleich die allgemeinen Zusammenhänge »von Natur aus« (*physei*; vgl. → *physis*) oder »schlechthin« (*haplôs*) bekannter sind, geht *m.* in der Regel von dem »für uns« (→ *pros hêmas*) Bekannteren aus (vgl. Phys. I 1, 184a16–23; Met. VII 3, 1029b3–12; Top. VI 4, 141b3–142a16). Für den Lernenden zunächst zugänglicher, von Natur aus aber »weniger bekannt« sind Einzeldinge oder Einzelfälle, weil sie der Wahrnehmung (→ *aisthêsis*) näher stehen als allgemeine Gesetzmäßigkeiten (vgl. Top. VI 4, 141b10 f.). So läßt sich der in Met. I 1 und An. post. II 19 beschriebene Aufstieg vom Einzelnen (→ *hekaston*) zum Allgemeinen (→ *katholou*) auch als Analyse individueller *m.* verstehen.

*Lit.:* J. BARNES, Aristotle. Posterior Analytics, Oxford ²1993. – W. DETEL, Aristoteles. Analytica posteriora, übers. und erl., Berlin 1993. – F. DE GANDT, La *mathésis* d'Aristote: Introduction aux *Analytiques Seconds*, in: RevSPhTh 59 (1975), 564–600 und 60 (1976), 37–84.

*T. Wagner*

**megaloprepeia / Hochherzigkeit, Großartigkeit**

(μεγαλοπρέπεια; lat. *magnificentia*). Die ethische Tugend (→ *aretê*) der *m.*, die Mitte (→ *meson*) zwischen Kleinlichkeit (*mikroprepeia*) und Protzerei (*banausia*), befähigt zum rechten Umgang mit großem Vermögen (EN IV 4–6, EE III 6, MM I 26 [27]). Als eine Freigebigkeit (→ *eleutheria*) großen Stils finanziert sie z. B. Weihegeschenke, glänzende Theateraufführungen oder ein Kriegsschiff; sie bewirtet die Stadt, veranstaltet

eine großzügige Hochzeit, richtet ebenso großzügig ihr Haus ein und findet dabei stets einen Aufwand, der der eigenen Person, der Situation und dem Gegenstand angemessen ist.

*O. Höffe*

**megalopsychia / Großgesinntheit, Großmut**

(μεγαλοψυχία; lat. *magnanimitas*). Die ethische Tugend (→ *aretê*) der *m.* bildet die Mitte (→ *meson*) zwischen zu geringem (Kleinmut: *mikropsychia*) und zu großem Selbstbewußtsein (Aufgeblasenheit: *chaunotês*: EE III 5, 1133a4–16). Sie hat für Ar. einen Sonderrang; sie ist Schmuck der Tugenden, der diese sowohl steigert als auch voraussetzt (EN IV 7, 1124a1 f.). Ar. nimmt das Standesbewußtsein der Aristokratie, ihr hohes Bewußtsein für das größte äußere Gut, die Ehre (→ *timê*: EN IV 7, 1123b20 f.), auf, koppelt es aber von allen Erbgesichtspunkten ab und bindet es an die eigene Leistung (EN IV 7–10; EE III 5; MM I 25 [26]). An die Stelle des Erbadels tritt ein sittlicher Adel, der das gewöhnliche Maß der Ehrliebe weit überragt, große Wohltaten hervorbringt (Rhet. I 9, 1366b17) und Wohltaten mit noch größeren erwidert (EN IV 8, 1124b11). Wer diese Tugend besitzt, konzentriert sich im Bewußtsein des eigenen Wertes auf weniges, aber Bedeutsames, liebt mehr die an sich guten Dinge als jene, die Gewinn und Nutzen einbringen, und verhält sich deshalb in bezug auf Reichtum und Macht maßvoll. Weder freut er sich im Glück übermäßig, noch jammert er im Unglück, er trägt nicht nach, bringt sich nicht wegen Kleinigkeiten in Gefahr, schont aber in großen Dingen sein Leben nicht. Zu einer derart überragenden und überlegenen Persönlichkeit gehören Wahrhaftigkeit und Offenheit, ferner gleichgesinnte Freunde und auch, daß man »sich bedächtig bewegt, tief und ruhig redet« (1124b24–1125a16).

*Lit.:* E. A. SCHMIDT, Ehre und Tugend. Zur Megalopsychia der aristotelischen Ethik, in: AGPh 49 (1967), 149–168. – E. SCHÜTRUMPF, Magnanimity, Megalopsychia and the System of Aristotle's Ethics, in: AGPh 71 (1989), 10–22.

*O. Höffe*

**meixis / Mischung** (μεῖξις; lat. *mixtio*; Adj.: *mikta* / gemischt). Der Terminus technicus *m.* bezieht sich auf die Entstehung von gleichteiligen (→ *homoiomerê*) gemischten Körpern (→ *sôma*) aus einfachen Körpern. Ar. behandelt diese im Rahmen seiner Untersuchungen zur Entstehung (→ *genesis*) von materieller Substanz (→ *ousia* : Gen. corr. I 10; II 7; II 8), wobei er sich u. a. mit Empedokles auseinandersetzt (vgl. DK 31 B 8. 3). Seine Leitfrage ist, wie eine M. von Ingredienzen existieren kann, ohne daß die Ingredienzen (a) bleiben, wie sie waren, oder (b) untergehen. Im Fall (a) gehen die Ingredienzen keine M., sondern eine Verbindung (→ *synthesis*) ein und bleiben wie zusammengeschüttete Körner ohne Veränderung (→ *metabolê*); im Fall (b) entsteht mit dem Vergehen (*phthora*) der Ingredienzen etwas vollständig anderes, denn man kann nicht sagen, die Ingredienzen seien gemischt, wenn sie nicht mehr existieren. Für seine Antwort unterscheidet Ar. zwischen Vermögen (→ *dynamis*) und Aktualität (→ *energeia*: Gen. corr. I 10, 327b22–26): Bei der M. bleiben die Ingredienzen nicht aktuell, wohl aber ihre Vermögen, so daß erstere wieder aus der M. herausgetrennt werden können (b27–31). Jeder Teil einer M. muß dasselbe Verhältnis zwischen den Ingredienzen aufweisen wie das Ganze. Die M. entsteht aus Ingredienzen, die aufeinander wirken (→ *poiein*); dabei darf sich keine auf Kosten der anderen durchsetzen und diese assimilieren. Denn bei einem solchen Wachstum (→ *auxêsis*) einer Ingredienz existiert nur noch diese eine, aber keine M. aus mehreren Ingredienzen. Wenn dagegen die Ingredienzen »in ihren Vermögen irgendwie gleich sind (*isazein*), dann wandelt sich jede aus der eigenen Natur heraus zu dem Vorherrschenden; so entsteht keine der Ingredienzen, sondern etwas dazwischen und Gemeinsames« (328a28–31). Weil es auf die gegenseitige Wirkung ankommt, sind Flüssigkeiten und kleinteilige Dinge am ehesten zu mischen (328a33–b5). Ar.' eigene Lösung (II 7, 334b8) rekurriert darauf, daß die Ingredienzen mehr oder weniger (→ *mallon kai hêtton*) ausgeprägt sein können, z. B. kann etwas mehr oder weniger warm oder kalt sein: Die Ingredienzen nehmen einander das Übermaß (→ *hyperbolê*), z. B. an

Wärme und Kälte. Damit ist die M. nicht mehr aktuell wie die eine oder die andere Ingredienz, sondern etwas dazwischen. Verschiedene M.en entstehen je nach dem Verhältnis (→ *logos*) der Ingredienzen zueinander. Oft wird M. bei Ar. als »chemische« Verbindung verstanden, weil die Bestandteile nicht wie zusammengeschüttete Körner »mechanisch« auseinanderdividiert werden können und weil eine M. eine Ebene zwischen einfachen Körpern und Lebewesen darstellt. Problematisch daran ist (1), daß Ar.' M.en gleichteilig sind, also keine räumliche Struktur besitzen; (2) sind manche M.en lebendig, manche nicht; (3) spricht Ar. zwar von den Verhältnissen z. B. der Wärme und Kälte in einer M., er denkt aber nicht an deren Messung. Die Lehre des Ar. wird in der stoischen Lehre dahingehend weiterentwickelt, daß zwei Körper vollständig miteinander vermischt werden können (*kraseis di' holôn*: SVF II 471 f.; 479 f.; der Terminus *krasis* wird oft für Ar.' M. benutzt; vgl. Gen. corr. I 10, 328a8); diese wird von Alexander von Aphrodisias in seinem Werk *Peri kraseôs kai auxêseôs* (*Über Vermischung und Wachstum*, lat. *De mixtione*, Kap. 13–15 zur Lehre des Ar.) kritisiert.

M. spielt in verschiedenen anderen Gebieten der Aristotelischen Philosophie eine Rolle: Er spricht von gemischten im Gegensatz zu einfachen Bewegungen (→ *kinêsis*; Phys. VII 5: gerade und im Kreis), Wahrnehmungen (→ *aisthêsis*; Sens. 7, 447b10–448a: die gleichzeitige Wahrnehmung von verschiedenen Sinnen), Handlungen (→ *praxis*; EN III 1, 1110a11: die teils freiwillig und teils erzwungen sind) und Verfassungen (→ *politeia*: Pol. IV 9, 1293b34); von »M.« wird auch mit Bezug auf den Geschlechtsverkehr gesprochen (Gen. an. IV 2, 767a23).

*Lit.:* J. BOGEN, Fire in the Belly: Aristotelian Elements, Organisms, and Chemical Compounds, in: Form, Matter und Mixture in Aristotle, hg. von F. LEWIS/R. BOLTON, Oxford 1996.

*R. A. H. King*

**melancholikos / melancholisch** (μελαγχολικός; lat. *melancholicus*). Der Begriff bedeutet wörtlich »schwarzgallig« und bezeichnet – auf der Basis der hippokratischen Lehre von den

zwei Säften »Galle« und »Schleim« – eine somatische oder psychische Verfassung, die durch die schwarze, d. h. pathologische Verfärbung des Saftes »Galle« hervorgerufen ist. Ein Zusammenspiel von vier Säften, d. h. Blut, Schleim, gelber und schwarzer Galle, findet sich erst in der hippokratischen Schrift *De natura hominis* (Kap. 4). Ar. setzt *m.* mit »impulsiv« und »unüberlegt« gleich (EN VII 11, 1152a15–30). Auf die pseudo-aristotelischen *Problemata* geht die für die Folgezeit bedeutende Verbindung von Melancholie, Genialität und Krankheit zurück (Probl. XXX 1, 953a9–955a37).

*Lit.:* H. FLASHAR, Melancholie und Melancholiker in den medizinischen Theorien der Antike, Berlin 1966.

*C. Oser-Grote*

**mellonta / Zukünftiges, Zukunft** (μέλλοντα; lat. *futura*). Das Partizip *mellôn* (bevorstehend; Neutrum Sing.: *mellon*, Neutrum Plur.: *mellonta*) bezeichnet bei Ar. in Verbindung mit dem Substantiv → *chronos* (Zeit) die Zukunft im Unterschied zur Gegenwart und zur Vergangenheit (vgl. Cat. 6, 5a7 f.; Rhet. I 3, 1358b13–18; Phys. IV 13, 222b1 f.; b7–11; VI 3, 233b35–234a2) und in den substantivierten Formen *to mellon* und *ta m.* an einer Reihe von Stellen das Zukünftige im Unterschied zum Gegenwärtigen und zum Vergangenen (vgl. Int. 9, 18a28–34; Rhet. I 1, 1354b5–8; II 12, 1389a21–24; III 17, 1418a2–5; a22; An. III 7, 431b6–8; III 10, 433b7–10; Mem. 1, 449b10–15). Ob er unter dem Zukünftigen, von dem an diesen Stellen die Rede ist, außer dem, was in Zukunft unter allen Umständen der Fall sein wird, und dem, was in Zukunft zwar tatsächlich der Fall sein wird, aber auch nicht der Fall sein könnte, auch das verstanden wissen will, was in Zukunft zwar der Fall sein könnte, aber tatsächlich nicht der Fall sein wird, läßt Ar. nicht klar erkennen. Soweit das Partizip *mellon* das bezeichnet, was in Zukunft, wenn nicht unter allen Umständen, so doch zumindest unter den tatsächlich gegebenen Umständen der Fall sein wird, verwendet Ar. gleichbedeutend mit ihm auch das Partizip *esomenon* (was sein wird; vgl. Int. 9, 18b15; 19a8; Rhet. I 15, 1376a1; II 19, 1393a1; III 17, 1418a21–25).

In einem unterschiedlichen Sinne werden diese beiden Partizipien der Sprachregelung gemäß gebraucht, die Ar. in Gen. corr. II 11 vornimmt (337b3–7; vgl. auch Div. somn. 2, 463b28 f.). Ihr zufolge muß von etwas, von dem jetzt wahrheitsgemäß behauptet werden kann, daß es »sein wird« (*estai*), irgendwann einmal wahrheitsgemäß behauptet werden können, daß es jetzt ist, während es sich bei etwas, von dem jetzt wahrheitsgemäß behauptet werden kann, daß es »bevorsteht« (*mellei*), am Ende herausstellen kann, daß es doch nicht geschieht. Nach dieser Unterscheidung, an die Ar. sich allerdings nicht immer hält, ist ein *esomenon* etwas definitiv Zukünftiges, d. h. ein Ereignis, dessen zukünftiges Eintreten unausweichlich ist, ein *mellon* hingegen etwas tendenziell Zukünftiges, d. h. ein Ereignis, dessen zukünftiges Eintreten in einem so hohen Maße wahrscheinlich ist, daß eher zu erwarten ist, daß es eintritt als daß es ausbleibt (vgl. Rhet. II 19, 1392b24–26; 1393a4 f.). Die Klasse der so verstandenen *m.* ist eine Unterklasse der Klasse der kontingent-zukünftigen Ereignisse, d. h. derjenigen Ereignisse, deren zukünftiges Eintreten ebensowohl möglich ist wie ihr zukünftiges Ausbleiben.

Nach der zwar nicht unumstrittenen, aber mit dem Text am besten verträglichen traditionellen Interpretation des neunten Kapitels von *Peri hermeneias* (*De interpretatione*) hält Ar. Aussagen über kontingent-zukünftige Ereignisse für Aussagen, die in der Gegenwart noch nicht wahr oder falsch sind, sondern sich erst in der Zukunft bewahrheiten oder als falsch erweisen werden, da er das Wahr- oder Falschsein einer zukunftsbezogenen Aussage an die Bedingung knüpft, daß das Eintreffen bzw. Nicht-Eintreffen dessen, was in ihr vorhergesagt wird, bereits in der Gegenwart feststeht.

Im Gegensatz zum Vergangenen, auf das sich die Erinnerung (→ *mnêmê*) erstreckt, und im Gegensatz zum Gegenwärtigen, auf das sich die Wahrnehmung (→ *aisthêsis*) bezieht, ist das Zukünftige für Ar. Gegenstand der Hoffnung (vgl. Rhet. I 11, 1370a34 f.; II 12, 1389a21–23; Mem. 1, 449b10–15).

*Lit.:* H. WEIDEMANN, Aristoteles. Peri hermeneias, übers. und erl., Berlin ²2002 (¹1994).

*H. Weidemann*

**meros / Teil** (μέρος; lat. *pars*) wird in Met. V 25 in mehreren Bedeutungen erklärt. In einem quantitativen Sinn heißt T. (1.1) das, in welches eine gegebene Quantität (→ *poson*) geteilt werden kann. Die Zwei ist in diesem Sinn ein T. der Drei. Im engeren Sinn (1.2) heißt T. einer Quantität ein messender T. (→ *metron*). Die Zwei ist in diesem Sinn kein Teil der Drei, wohl aber der Vier, Sechs, Acht usw. – T. ist (2) das, in welches ein Allgemeines (→ *katholou*) durch Einteilung (→ *dihairesis*) zerlegt wird. In diesem klassifikatorischen Sinn ist die Art (→ *eidos*; z. B. Mensch) ein T. der Gattung (→ *genos*; vgl. → *zôon*). – In einem naturphilosophisch-metaphysischen Sinn sind (3) Stoff (→ *hylê*) und Form (→ *eidos*) T.e (und zugleich innere Ursachen [→ *aitia*]) einer konkreten, zusammengesetzten (→ *synholon*) Substanz (→ *ousia*), wobei insofern eine Asymmetrie der T.e besteht, als der Stoff nur der Möglichkeit (→ *dynamis*) nach existiert, während die Form das Prinzip der Wirklichkeit (→ *energeia*) sowohl ihrer selbst als auch des Stoffes und des substantiellen Ganzen (→ *holon*) und in gewissem Sinn die Substanz selber ist. Die Asymmetrie tritt noch einmal auf mit Bezug auf die Form, welche (4) aus T.en in einem logisch-metaphysischen Sinn besteht. Eine substantielle Form nämlich läßt sich aufzeigen in einer Definition (→ *horismos*), die das Wesen (→ *ousia*) der betreffenden Substanz artikuliert, indem sie von der Gattung den spezifischen Unterschied (→ *diaphora*) der Substanz aussagt, z. B.: »Das (zu definierende) Lebewesen (nämlich der Mensch) ist vernünftig«. Gattung und Unterschied sind als das, was die logischen T.e (Subjekt und Prädikat) der Definition bezeichnen, die wesentlichen T.e der definierten Substanz. Ihre Asymmetrie besteht darin, daß der generische Teil intelligibler Stoff und für sich nichts Wirkliches ist (Met. VIII 6, 1045a22–35), während der differenzierende Teil als spezifischer Unterschied schon die ganze Wesensform und die Substanz selber ist (VII 12, bes. 1038a25 f.). (Für (3) und (4) vgl. Met. VII 10–11, bes. 1034b32–1035a4.) –

Über die T.e (Organe und Glieder) der Lebewesen gibt es von Ar. eine eigene Schrift (*De partibus animalium*).

*Lit.:* M. FREDE/G. PATZIG, Aristoteles ›Metaphysik Z‹. Text, Übersetzung und Kommentar, 2 Bde., München 1988, Bd. 2, 166–198. – W. MESCH, Die Teile der Definition (Z 10–11), in: Aristoteles. Metaphysik, Die Substanzbücher (Z, H, Θ), hg. von Ch. RAPP, Berlin 1996, 135–156. – W. D. ROSS, Aristotle. Metaphysics, Oxford 1924, Bd. 2, 194–205.

*A. F. Koch*

**meson / das Mittlere, die Mitte** (μέσον; lat. *medium*; auch *mesotês* oder → *metaxy*) leitet sich aus der Analyse des Ganzen (→ *holon*) her und ist definiert als das, »was sowohl selbst nach einem anderen (kommt) als auch nach ihm (noch) ein anderes« (Poet. 7, 1450b31). Das *m.* ist, indem es auf diese Weise zwischen Anfang und Ende liegt, ein Teil des Ganzen (Poet. 7, 1450b26–31; Phys. VIII 8, 262a20). Unspezifiziert ist das *m.* das, was zwischen zwei Extremen (*akra*) liegt (vgl. Pol. IV 9, 1294b18; Phys. V 5, 229b19 f.; Mot. an. 9, 702b17). *m.* kommt in verschiedensten Bereichen der Aristotelischen Philosophie vor. Eine terminologische Verwendungsweise findet sich in der Logik (vgl. 3) und der Ethik (vgl. 4).

(1) *m.* in unterminologischer Verwendung findet sich häufig in den naturphilosophischen bzw. physiologischen Schriften, so u. a. in der Aufzählung der Größe, Lage und Beschaffenheit von verschiedenen Gegenständen (z. B. Hist. an. I 10, 492a7–12; I 11, 492a33; Gen. corr. II 7, 334b27 f.; Rhet. III 1, 1403b29 f.). Im Vordergrund steht dabei das *m.* als Mitte zwischen konträren Gegensätzen (→ *enantion*: Rhet. III 1, 1403b29 f., Phys. V 1, 224a29–35), wobei »das Mittlere beiden der Extreme in gewisser Hinsicht entgegengesetzt ist« (Phys. V 5, 229b19; vgl. Phys. V 1, 224a30–32). In der Wahrnehmungstheorie ist das *m.* u. a. der Körpermittelpunkt, der den Ort bildet, an dem der Zentralsinn seinen Sitz hat (vgl. → *aisthêsis*; Mot. an. 9, 702b17; Part. an. III 4, 666a15).

(2) Das *m.* ist auch zentral für die Bewegungstheorie des Ar., z. B. in Phys. VIII 8. Im Zuge des Nachweises der Kreisbewegung als kontinuierlicher (→ *syneches*) und unendlicher Bewe-

gung soll dort gezeigt werden, daß eine geradlinige Bewegung nicht kontinuierlich ist. Diese wird in Anfang, Mitte und Ende analysiert. Wenn der bewegte Gegenstand im *m.* hält, wird dieses Ende des ersten Bewegungsabschnittes und Anfang des nächsten. Durch den beim Stehenbleiben verstreichenden Zeitraum wird die Bewegung diskontinuierlich (Phys. VIII 8, 262a17–b8; Phys. VIII 9, 265a27–b1). Auch in der Begründung für die Existenz des unbewegten Bewegers, von dem die Kreisbewegung (→ *kyklophoria*) ausgeht, ist das *m.* wichtig. Denn es stellt sich heraus, daß das Bewegende, was selbst bewegt ist, ein *m.* ist: das letzte Bewegende ist somit ein unbewegter Beweger (Met. XII 7, 1072a23–26).

In Met. II 2 wird über eine solche Reihe von Früherem (→ *proteron*), Mittlerem und Letztem (*eschaton*) gegen eine ins Unendliche fortschreitende (→ *eis apeiron ienai*) Ursachenkette argumentiert (994a11–19).

(3) In der Syllogistik (vgl. → *syllogismos*) bezeichnet *m.* den Mittelbegriff bzw. -term (auch *mesos* → *horos*; lat. *terminus medius*). Jeder aus zwei Prämissen (→ *protasis*, vgl. An. pr. I 1, 24a16–22) und einer Konklusion bestehende Syllogismus enthält drei Terme, die jeweils Prädikat oder Subjekt der drei prädikativen Aussagen sind (An. pr. I 1, 24b16–18). Der Mittelbegriff wird, anders als die Außenterme (*akra*), definiert als der Term, »der sowohl selbst in einem anderen ist als auch ein anderer in diesem, was auch die Mitte in der Position bildet« (An. pr. I 4, 25b35 f.). Das *m.* ist folglich der Begriff, der beiden Prämissen gemeinsam ist, aber nicht in der Konklusion vorkommt. Die Stellung des *m.* als Subjekt bzw. Prädikat bestimmt die syllogistische Figur (→ *schêma*).

Als Terminus in der Epistemologie gibt das *m.* im Sinne des Mittelbegriffs in einem Beweis (→ *apodeixis*) die Ursache (→ *aitia*) von Sachverhalten an (vgl. z. B. An. post. II 2, 90a6 f.; An. post. I 6, 74b29 f.; 75a1 f.; a12–14; I 11, 77a8), so daß jede Untersuchung »eine Untersuchung des Mittelbegriffs ist« (An. post. II 3, 90a35; II 2, 90a5 f.; vgl. → *hoti*).

(4) Im Bereich der Ethik ist das Mittlere ein Element in der Analyse ethischer Tugenden (*aretai êthikai*: EN II 5 f.; EE II 3;

vgl. → *aretê*), weshalb die Aristotelische Tugendtheorie auch als »Mesoteslehre« bezeichnet wird. Ethische Tugenden sind Haltungen (→ *hexis*), durch die wir in bezug auf bestimmte Leidenschaften (→ *pathos*) angemessen reagieren und richtig handeln. Um die »angemessene Reaktion« näher zu bestimmen, faßt Ar. Leidenschaften als Kontinua (vgl. → *syneches*): Das richtige (z. B. das tapfere) Verhalten liegt dabei »in der Mitte« zwischen einem Übermaß (*hyperbolê*, z. B. Tollkühnheit) und einem Mangel (*elleipsis*, z. B. Feigheit). Allerdings handelt es sich nicht um eine arithmetische, allgemein berechenbare Mitte, sondern um eine Mitte »für uns« (→ *pros hêmas*), die je nach *pathos*, nach handelnder Person oder nach konkreter Situation näher am Übermaß oder näher am Mangel liegen kann (EN II 5, 1106a31–b7; außerdem gibt es Emotionen und Handlungsweisen, die generell tadelnswert sind und sich so der genannten Analyse versperren, z. B. Schadenfreude, Neid, Ehebruch oder Mord: II 6, 1107a8 ff.).

Der »Sinn der Aristotelischen Mesoteslehre« (vgl. Wolf 1995) ist umstritten; als konkrete (normative) Anleitung zum richtigen Handeln ist sie kaum geeignet. Daher liegt es nahe, das *m.* eher als Instrument der (deskriptiven und formalen) Analyse tugendhaften Verhaltens vor dem Hintergrund einer allgemeinen Theorie der Charaktereigenschaften zu interpretieren (vgl. → *prepon*; → *orthos logos*).

*Lit.:* R. BOSLEY u. a., Aristotle, Virtue and the Mean, Edmonton 1995 (Apeiron 25, 4). – W. D. ROSS, Aristotle. Physics, Oxford 1936, 446 f. – DERS., Aristotle. Prior and Posterior Analytics, Oxford 1949, 610–612. – R. SMITH, Aristotle. Prior Analytics, Indianapolis 1989. – U. WOLF, Über den Sinn der Aristotelischen Mesoteslehre, in: Aristoteles. Die Nikomachische Ethik, hg. von O. HÖFFE, Berlin 1995, 83–108 (darin weitere Literatur).

*Ph. Brüllmann/K. Fischer*

**metabolê / Veränderung** (μεταβολή; lat. *mutatio*) definiert Ar. als die Verwirklichung (→ *energeia*) einer Möglichkeit (Phys. III 1–2) an einem Gegenstand. Dies demonstriert er an verschiedenen Beispielen (vgl. → *kinêsis*, → *alloiôsis*). Prinzip der V., wie der Bewegung (*kinêsis*), ist die Natur (→ *physis*). Die

Existenz von V., die Ar. in Absetzung von der eleatischen Lehre vertritt und im Zusammenhang mit seiner Bewegungsphysik analysiert, begründet Ar. mit der empirischen Erfahrung (Gen. corr. I 1, 314b8 ff.). Ar. unterscheidet auf der Grundlage seiner Kategorienlehre drei Typen von V.: Quantität (→ *auxêsis*), Qualität (→ *alloiôsis*), Ortsveränderung (→ *phora*: Phys. V 1, 225b5 ff.). Dort, wo er V. nicht, wie etwa in Phys. V 1, 225a34 ff.; V 5, 229a31, mit Bewegung (*kinêsis*) gleichsetzt, sondern sie generisch und Bewegung als Spezies begreift, nennt er auch vier Arten der V., indem er die Substanz (→ *ousia*) mit hinzunimmt und Entstehen/Vergehen (→ *genesis*) unter *m.* subsumiert (Met. VIII 1, 1042a32 ff.; XII 1, 1069b3 ff.). Der Unterschied zwischen Entstehen/Vergehen und den drei kinetischen Formen von V. ist, daß beim Entstehen/Vergehen die Substanz selbst sich ändert, wohingegen bei Ortsveränderung, qualitativer und quantitativer V. die Substanz dieselbe bleibt und die Eigenschaften sich ändern. Wie bei der Bewegung können sich auch bei der V. nur Dinge, die in Kontakt miteinander stehen, beeinflussen (Gen. corr. II 5, 332b27 f.), und wie für die Bewegung ist für die V. die Zeit die Zahleinheit, denn alle V. vollzieht sich in der Zeit (Phys. IV 14; V 1, 224a34 f.). Daß jede V. sich zwischen Gegensätzen (→ *antikeimenon*) vollzieht, leitet Ar. aus der empirischen Beobachtung ab (Phys. I 5, 188a30 ff.; V 1, 224b29 ff.), und er unterscheidet Entstehen/Vergehen als V. zwischen kontradiktorischen Gegensätzen von den Formen von Bewegung als V. zwischen konträren Gegensätzen. Dabei ist alles, was einen Veränderungsprozeß durchmacht, teilbar; jede Bewegung ist nach Raum und Zeit teilbar (Phys. VI 4), und jeder Gegenstand, der sich ändert, ist nach dem Veränderungsprozeß in einem neuen Zustand (VI 5). Innerhalb einer V. gibt es kein Zeitmoment, an dem der Veränderungsprozeß nicht im Gang ist (VI 6). Genausowenig wie eine unendliche Bewegung gibt es einen unendlichen Prozeß der V. (VI 10).

Als eine V. zwischen Gegensätzen bezeichnet Ar. im Rahmen seiner Zeugungs- und Vererbungslehre die Entstehung des weiblichen Geschlechts (Gen. an. IV 1, 766a18 ff.): Wenn

bei dem von Ar. als Verkochungsprozeß (→ *pepsis*) gedachten Zeugungsvorgang das männliche Prinzip nicht siegt und den im weiblichen Zeugungsbeitrag vorliegenden Stoff nicht in die eigene Form überführen kann, verändert (*metaballein*) es sich notwendigerweise in sein Gegenteil.

Die Wahrnehmung (→ *aisthêsis*) ist nach Ar. ebenfalls eine V., da sie auf dem Prinzip des Bewegtwerdens und Leidens beruht (*paschein*; vgl. → *poiein*; An. II 5, 416b33 ff.).

Auch im literaturwissenschaftlichen Bereich verwendet Ar. den Begriff *m.*, wo er den für die Tragödie typischen Umschwung vom Glück ins Unglück oder umgekehrt bezeichnet (Poet. 7, 1451a11 ff.; 11, 1452a22 ff.).

*Lit.:* J. BOGEN, Change and contrariety in Aristotle, in: Phronesis 37 (1992), 1–21. – R. HEINAMANN, Alteration and Aristotle's Activity-Change Distinction, in: OSAP 16 (1998), 227–257. – H. SEIDL, Beiträge zu Aristoteles' Naturphilosophie, Amsterdam 1995, 1–31.

*S. Föllinger*

**metabolê politeiôn / Verfassungswandel** (μεταβολὴ πολιτείων). Die Lehre von der *m.p.* ist Teil der umfassenden Verfassungslehre in den Büchern IV–VI der *Politik*. Ar. will erklären, aus welchen Gründen Verfassungen sich wandeln, in welche anderen Verfassungen sie umschlagen können und mit welchen Mitteln man sie erhalten kann. Dabei unterscheidet er, bevor er einzelne Erklärungen vorschlägt, zwei Formen von Veränderung (→ *metabolê*), die es beim Verfassungswandel geben kann (Pol. V 1, 1301b6–26). Demnach kann eine *m.p.* (1) von einer zu einer anderen Verfassung stattfinden (b6–10), aber die Veränderung kann sich (2) auch im Rahmen einer bestehenden Verfassung ereignen. Letzteres ist dann der Fall, wenn man (a) in der Verfassung, in der man lebt, selber an die Macht will (b11–13), wenn man (b) die Prinzipien einer Verfassung noch radikaler durchsetzen oder sie umgekehrt abschwächen will (b13–17) oder wenn man (c) einen Teil der Verfassung verändern will, indem man beispielsweise eine bestimmte Institution abschafft oder neu einführt (b17–26).

Um die allgemeinen Ursachen für eine *m.p.* zu untersuchen, formuliert Ar. drei leitende Fragen (V 2, 1302a17–22): Er möchte (i) wissen, aus welcher Einstellung heraus Menschen danach streben, die Verfassung zu verändern, (ii) zu welchem Zweck sie dies tun und (iii) was Menschen dazu veranlaßt, die Verfassung verändern oder wechseln zu wollen (vgl. a34–36). Die innere Einstellung von Menschen, die eine politische Veränderung wollen, gründet sich, so Ar. in seiner Antwort auf (i), auf deren Überzeugung, daß ihre berechtigten Ansprüche in der bestehenden Verfassung nicht erfüllt werden. Sie meinen, weniger zu haben, als ihnen zukommt, und streben entweder nach einer Verfassung, die die als ungerecht empfundene Benachteiligung aufhebt und mehr Gleichheit (*isotês;* vgl. → *ison*) herstellt oder, wenn sie sich den anderen Bürgern überlegen fühlen, nach einer Verfassung, die die Ungleichheit zu ihren Gunsten auslegt (a24–31). Im Hinblick auf (ii) formuliert Ar., daß es Menschen bei einem angestrebten Verfassungswandel vor allem um Gewinn und Ehre für sich selber geht oder darum, Unehre und Strafe von sich oder von Freunden abzuwenden (a31–34). Daran anschließend wird eine Antwort auf die in (iii) aufgeworfene Frage skizziert. Demnach kann beispielsweise die Wahrnehmung, daß in der bestehenden Verfassung einige Menschen zu viel Gewinn und Ehre für sich beanspruchen und sie ungerechtfertigterweise auch erhalten, der Auslöser dafür sein, eine Verfassung, die solches begünstigt, ändern zu wollen (a37–b2). Ar. führt aber eine ganze Reihe weiterer Ursachen an, die hier wirksam sind: den Hochmut der Herrschenden (V 3, 1302b5–14), die Furcht vor Strafen, die einem im Staat drohen (b21–24), die überlegene Macht Einzelner (b15–21), die Verachtung, die Bürger bisweilen für die Regierung empfinden (b25–33), das unverhältnismäßige Wachstum einiger Teile des Staates, der Bürgerschaft oder bestimmter Institutionen (b33–1303a13; V 4, 1304a17–38), Amtserschleichungen (a13–16), Nachlässigkeiten der Regierung (a16–20), die Geringfügigkeit einzelner Veränderungen, die sich schließlich aber zu einer großen addieren (a20–25), und schließlich die Ungleichartig-

keit von Volksgruppen, Regionen oder von einzelnen Bürgern (a25–b17). Daß Ar. mit dieser Analyse nicht nur eine theoretische, sondern auch eine praktische Intention verfolgt, wird vor allem in den Kapiteln V 8, 9 und 11 sichtbar, in denen er, auf seiner kausalen Analyse aufbauend, Maßnahmen für den Erhalt (→ *sôtêria*) von Verfassungen erörtert. Denn für ihn ist es »klar, daß, wenn wir erkennen, woran die Verfassungen zugrunde gehen, wir eben damit auch wissen, wodurch sie erhalten werden« (V 8, 1307b27–29).

*Lit.:* H.-J. GEHRKE, Verfassungswandel (V 1–12), in: Aristoteles. Politik, hg. von O. HÖFFE, Berlin 2001, 137–150. – R. POLANSKY, Aristotle on Political Change, in: A Companion on Aristotle's Politics, hg. von D. KEYT/F. D. MILLER, Oxford 1991, 323–345.

*R. Geiger*

**metaphora / Metapher** (μεταφορά). Die *m.* definiert Ar. als »die Übertragung eines fremden Nomens (→ *onoma*), entweder von der Gattung (→ *genos*) auf die Art (→ *eidos*) oder von der Art auf die Gattung oder von der Art auf die Art oder gemäß der Analogie (→ *analogia*)« (Poet. 21, 1457b6–9); dabei heißt »fremd«, daß der metaphorisch gebrauchte Ausdruck von seiner üblichen Verwendung auf einen anderen Gegenstand übertragen wird. Die Übertragung erfolgt nach dieser Bestimmung auf viererlei Art (b9–16 und b20–22): (1) Von der Gattung auf die Art wie in »Mein Schiff steht still«, worin das Vor-Anker-Liegen eine Art der Gattung Stillstehen ist. (2) Von der Art auf die Gattung wie in »Zehntausend edle Taten hat Odysseus schon vollbracht«, wobei »zehntausend« eine Art der Gattung Viel ist. (3) Von der Art auf die Art wie in »Mit dem Erz die Seele abschöpfend« oder »Abschneidend mit dem unverwüstlichen Erzgefäß«, wo zuerst das Abschneiden als Abschöpfen und dann das Abschöpfen als Abschneiden bezeichnet wird, während beides Arten der Gattung Wegnehmen sind. (4) In der der Analogie nach gebildeten *m.* wird etwa die Schale »Schild des Dionysos« oder der Schild »Schale des Ares« genannt, weil sich die Schale des Dionysos analog zum Schild des Ares verhält. Offensichtlich ist diese Defini-

tion weiter gefaßt als der moderne Begriff der M.; besonders die Beispiele der Gruppen (1) bis (3) fallen nach den inzwischen üblichen Kategorien oft eher unter die Begriffe der Synekdoche oder Metonymie. Aber auch Ar. selbst legt besonderen Wert auf die M.n der Gruppe (4), die nach der Analogie gebaut oder formuliert sind: Wenn man das Alter als »Abend des Lebens« bezeichnet, gibt man zu verstehen, daß sich das Alter zum Leben wie der Abend zum Tag verhält (Poet. 21, 1457b23–25). Auf diese Weise kann die *m.* auch zur Bezeichnung bislang namenloser Dinge verwendet werden (b25–30). Bisweilen kann die Analogie dadurch zum Ausdruck gebracht werden, daß man eines der gewöhnlich vorhandenen Merkmale verneint, etwa wenn man den Bogen eine Leier ohne Saiten nennt (Rhet. III 11, 1413a1). Die nach der Analogie gebaute *m.* kommt am besten an (Rhet. III 10, 1410b36–1411a4) und liegt oft den geistreichen Formulierungen (*ta asteia*) zugrunde (1411b21–23).

Mit der *m.* ist das Gleichnis (→ *eikôn*) eng verwandt; während es sich bei »Wie ein Löwe stürzte er (auf ihn)« um ein Gleichnis handelt, liegt bei der entsprechenden Formulierung, die das Vergleichswort ausläßt, »Ein Löwe stürzte auf ihn«, eine *m.* vor (III 4, 1406b21 f.). Allerdings definiert Ar. die *m.* nicht wie später Cicero als verkürzten Vergleich oder Gleichnis, sondern sagt sogar umgekehrt vom Gleichnis, es sei eine M., wenn man die im Gleichnis gegebene Erklärung (→ *logos*) wegläßt, wobei mit »Erklärung« offenbar die explizite Anführung des *tertium comparationis* gemeint ist (1407a13–14).

Verglichen mit dem Gleichnis ist die *m.* aber angenehmer, weil kürzer; außerdem behauptet sie nicht nur, daß etwas wie etwas sei, sondern sogar, daß »dieses jenes« sei, was die Seele (→ *psychê*) des Adressaten zu einer Suche veranlasse (III 10, 1410b15–19). Was die Seele dabei sucht, ist eine Gemeinsamkeit, die die Gleichsetzung zweier verschiedener Dinge rechtfertigt. Wenn z. B. jemand metaphorisch das Alter als »Stoppel« bezeichnet, beginnt der Rezipient nach einer Gemeinsamkeit zwischen Alter und Stoppel zu suchen, und erst wenn er eine solche etwa in der Gattung des Verblühtseins findet,

hat er die M. verstanden und dabei zugleich etwas über den metaphorisch bezeichneten Gegenstand – hier: das Alter – gelernt (b10–15).

Verschiedentlich äußert sich Ar. sehr kritisch über den Gebrauch von M.n, vgl. etwa: »Alles metaphorisch Gesagte ist nämlich unklar. Es ist aber auch möglich, von demjenigen, der sich metaphorisch ausdrückt, den buchstäblichen Sinn seiner M. einzuklagen. Denn die (metaphorisch) formulierte Definition ist unangemessen […]« (Top. VI 2, 139b34–36). Hinzu kommen zahlreiche Stellen, an denen Ar. den Gebrauch von M.n bei anderen, besonders bei Empedokles (Gen. an. IV 8, 777a7 ff.; Meteor. II 3, 357a24–28) und Platon (Met. I 9, 991a20–22; XIII 5, 1079b24–26; Pol. II 5, 1264b4–6 u. a.), tadelt. Jedoch ist dies keine pauschale Ablehnung der *m.*; die Kritik bezieht sich vornehmlich darauf, daß die *m.* in bestimmten philosophisch-wissenschaftlichen Kontexten, wie beim Aufstellen von Definitionen, nicht ausreichend klar und explizit ist. Bei der Behandlung des sprachlichen Ausdrucks in Dichtung und öffentlicher Rede dagegen wird die *m.* als wichtiges Ausdrucksmittel gewürdigt (Rhet. III 2, 1405a8–10; vgl. III 10).

*Lit.:* D. BREMER, Aristoteles, Empedokles und die Erkenntnisleistung der Metapher, in: Poetica 12 (1980), 350–376. – G. E. R. LLOYD, Metaphor and the Language of Science, in: DERS., The Revolutions of Wisdom. Studies in the Claims and Practice of Ancient Greek Science, Berkeley/Los Angeles/London 1987, Kap. 4. – P. RICœUR, La métaphore vive, Paris 1975.

*Ch. Rapp*

**metaxy / dazwischen, (das) Mittlere** (μεταξύ; lat. *medium*) bezeichnet (1) in der Physik sowohl die räumliche (Meteor. I 3, 339b13; b31) als auch die zeitliche (III 4, 374a13) Ausdehnung zwischen zwei Grenzen (→ *peras*: Phys. VI 1, 231b9 f.). Auch kann *m.* für einen Mittelzustand stehen (Phys. I 5, 188b23; Gen. corr. I 4, 319b12), z. B. gelb als Mittelzustand zwischen rot und grün im Regenbogen (Meteor. III 2, 372a10 f.). Ein solcher ist auch als Zeitstück, das in einer kontinuierlichen Bewegung (vgl. → *syneches*) durchlaufen wird

(Phys. VI 1, 232a4), immer wieder teilbar (VI 3, 234a9–11) und steht in einem konträren Verhältnis zu beiden Grenzen (V 1, 224b30–35). (2) In der Logik gilt, daß es zwischen kontradiktorischen Widersprüchen (→ *antiphasis*) kein *m.* gibt, wohl aber zwischen konträren (→ *enantion*: Met. X 4, 1055b1–3). (3) In einem Syllogismus kann *m.* auch für den Mittelbegriff (→ *meson*) stehen (An. post. I 20, 82a21 ff.). (4) In der Psychologie bezeichnet *m.* das für den Wahrnehmungsvorgang (→ *aisthêsis*) notwendige Medium zwischen dem Wahrnehmungsorgan (*aisthêtêrion*) und dem wahrnehmbaren Gegenstand (*aisthêton*: An. II 7, 419a13–21). Dieses ist im Fall des Sehens das Durchsichtige (*diaphanes*) als Luft oder Wasser (418b6–9). Insofern das Wahrnehmbare einen kausalen Einfluß auf das Organ ausübt (II 12, 424a28–32; Gen. an. V 1, 780a10 ff.) und die Wahrnehmung immer durch ein Medium vermittelt ist (Sens. 2, 438b3 ff.), muß das Medium in einer bestimmten Weise verändert und verändernd sein (An. II 7, 419a26–28; II 12, 424b11–16; III 7, 431a17 f.; III 12, 434b27 ff.; 435a4–10), ohne dabei jedoch selbst die sinnliche Qualität zu replizieren (An. II 7, 418b4–13). (5) In der Grammatik bezeichnet *m.* das Neutrum (Poet. 1458a17; Soph. el. 166b12).

*S. Herzberg*

**meteôrologia / Meteorologie und Geologie**

(μετεωρολογία). Der Ausdruck *m.*, zum Adjektiv *meteôros* »in die Höhe gehoben«, ist erst bei Platon belegt (Phdr. 270a1) und wird (vom Titel der Schrift *Meteorologie* abgesehen) bei Ar. nur selten verwendet; er bezeichnet damit die Lehren der älteren Naturphilosophen (Meteor. I 1, 338a26; II 1, 354a28 f.).

In Meteor. I–III (Meteor. IV enthält die sog. »Chemie« des Ar.) werden diejenigen Phänomene untersucht, »die sich auf natürliche Weise, dabei jedoch im Vergleich mit dem ersten Elementarkörper (→ *aithêr*) unregelmäßiger vollziehen, und zwar besonders in dem der Gestirnsphäre benachbarten Raum« (I 1, 338b20 ff.). Als Beispiele dienen Phänomene aus der sublunaren Sphäre bis hinunter zur Erde: die Milchstraße, Kometen, Meteoriten, Vorgänge in Luft und Wasser (Witte-

rungsphänomene im Sinne der heutigen M.), Arten und Eigenschaften der Erdteile, Winde und Erdbeben, Naturerscheinungen der Elemente wie Blitzschlag, Wirbelwind, Glutwind (b22 ff.). Damit umfaßt die Aristotelische M. mehr als die heutige Disziplin, nämlich alle Naturerscheinungen in der Atmosphäre und am Himmel, aber auch terrestrische Phänomene (Wasserhaushalt, Erdbeben etc.), die heute der Geologie zugerechnet werden. Außerhalb der Betrachtung bleiben astronomische Phänomene (Lauf der Planeten und Gestirne etc.). Damit schließt Ar. im System seiner physikalischen Naturerklärung die Lücke, die die Untersuchungen der ersten Ursachen (→ *aitia*) und Bewegungen (→ *kinêsis*) natürlicher Körper (*Physik*), der Elemente und ihrer Bewegungen in der sublunaren Sphäre und der Gestirnsbewegungen im supralunaren Bereich (*De caelo*) sowie der Elementenlehre offengelassen haben (*De generatione et corruptione*; vgl. Meteor. I 1, 338a20 ff.). Ein zentrales Erklärungsmodell für meteorologische Phänomene ist die Annahme einer trockenen und einer feuchten Ausdünstung der Erde unter Sonneneinwirkung (vgl. → *anathymiasis*, Meteor. I 4, 341b5 ff.).

*Lit.:* F. SOLMSEN, Aristotle's System of the Physical World, Ithaca 1960.

*J. Althoff*

**methexis / Teilhabe** (μέθεξις; lat. *participatio*) ist ursprünglich ein Terminus der Platonischen Philosophie: Ein Einzelnes (ein Einzelding, häufig auch ein Einzelereignis, zumal eine Einzelhandlung) hat an einer Idee teil, d. h. weist eine Qualität (wie gerecht zu sein) nur insofern (sekundär) auf, als es auf die entsprechende Idee (hier der Gerechtigkeit) bezogen ist, die diese Bestimmung primär und in absolut reiner Form repräsentiert, so daß sie als Vorbild und Maßstab für alle anderen nur relativ vollkommenen Fälle dieser Bestimmung fungieren kann. Weil Ar. ein solches Verhältnis von Einzelnen zu Ideen verwirft, verwirft er auch *m.* als philosophischen Terminus für dieses Verhältnis. Er verwendet *m.* daher vorwiegend in platonkritischer Absicht, positiv als eigenen Begriff

gebraucht er *m.* nur im dialektischen Kontext der *Topik*. – So wirft er Platons Ideenannahme vor, die Rede, Ideen seien Muster (*paradeigmata*; vgl. → *paradeigma*), an denen das Einzelne teilhabe, gebrauche lediglich dichterische Metaphern ohne jeden begrifflichen Gehalt (Met. I 9, 991a20–22 und XIII 5, 1079a24–26). In diese Richtung zielt auch der Vorwurf in Met. VIII 6, 1045b7–9, die Platoniker belegten ein Problem (das für Ar. durchaus eine genuine Schwierigkeit ist, nämlich das Verhältnis von zugrundeliegender Materie [→ *hylê*] und verwirklichender Form [→ *eidos*]) lediglich mit der Bezeichnung *m.*, lösten und erklärten dadurch aber gar nichts, weil sie *m.* einfach als unverstandene Bezeichnung in den Raum stellen.

In Top. IV 1, 121a10–19 und IV 2, 122a7–9 erkennt Ar. die Beziehung des Teilhabens (*metechein*) immerhin als Prüfkriterium an, ob etwas, das als Gattung (→ *genos*) ausgegeben wird, auch tatsächlich eine solche ist. Ausgangspunkt ist: »Die Definition des Teilhabens liegt darin, daß (das Teilhabende) den Begriff dessen, an dem es teilhat, (als Prädikat) zuläßt« (121a11 f.). Hiernach haben die Arten (→ *eidos*) an der Gattung teil. Denn die Gattung (z. B. Lebewesen) ist ihrem Begriff nach von der Art (Mensch) aussagbar (die Art läßt den Begriff der Gattung zu), weil alle Merkmale, die den Begriff der Gattung ausmachen, auch Merkmale der ihr untergeordneten und daher inhaltsreicheren Arten sein müssen. Umgekehrt kann man den Begriff der Art Mensch nicht von der Gattung Lebewesen aussagen: »Denn das Übergeordnete (Allgemeine) hat an keinem der ihm Untergeordneten teil« (122a8 f.). Eine vorgebliche Gattung, die an ihren Arten teilhätte, ist nach diesem Kriterium zurückzuweisen. Hier zeigt sich übrigens, daß die gängige Übersetzung T. für *m.* mißverständlich ist, wenn man den Begriff »Teil« zu wörtlich nimmt. Die Gattung hat nämlich gerade einen Teil der Begriffsmerkmale einer ihr untergeordneten Art auch zu eigenen Merkmalen. *metechein* heißt wörtlich mit-haben, und das meint schon bei Platon: Etwas (das Einzelne) hat sekundär auch die Bestimmung(en), die ein anderes (die Idee) primär repräsentiert. Genau in diesem Sinn gebraucht Ar. den Terminus: Die Arten weisen auch jene

Merkmale auf, die zunächst einmal Merkmale der ganzen ihr übergeordneten Gattung sind.

*M.-Th. Liske*

**methodos / Methode, Verfahrensweise** (μέθοδος; lat. *methodus*, *ratio*; auch *hodos*: wörtl. »Weg nach«, »Weg«) ist jede bewußte und planvoll auf ein gegebenes Ziel hin gerichtete Tätigkeit sowohl praktischer als auch theoretischer Art. Die M. impliziert ein Wissen bzw. Vorverständnis um die Gründe bzw. Ursachen (*aition*; vgl. → *aitia*) des herbeizuführenden Ziels. Als gegensätzlich zur M. nennt Ar. Handeln und Sprechen »aufs Geratewohl« (*eikêi*), »aus Gewohnheit« (*synêtheiạ*), »von allein«, bzw. »zufällig« (*apo t' automatou*: Rhet. I 1, 1354a6–11b; EE I 3, 1215a1 ff.), also Vorgehensweisen, die teilweise zwar absichtlich sein können, dann aber keine bewußte Kenntnis von den Gründen und Ursachen des herbeizuführenden Gegenstandes beinhalten.

Ar. verwendet das Wort *m.* auf unterschiedliche Weise: Einmal bedeutet es allgemein »M.« (dann meist *tropos tês methodou*), dann eine bestimmte M. wie etwa die dihairetische oder deduktive. Häufig bezeichnet es die Vorgehensweise samt inhaltlicher Exposition einer bestimmten Einzelwissenschaft, z. B. der Zoologie, oder auch eines ganzen Wissenschaftsbereiches wie etwa der Naturphilosophie. Hieraus erklärt sich die (am häufigsten belegte) Verwendung des Wortes als »Untersuchung« bzw. »Abhandlung« im Sinne eines bestimmten wissenschaftlichen oder auch praktischen Faches bzw. einer Disziplin (*pragmateia*) oder eines Teiles davon. Von daher meint *m.* zuweilen nur eine Schrift solchen Inhalts.

In den meisten Schriften des Ar. finden sich verstreut sowohl methodische als auch methodologische Bemerkungen, die aber meist ihren Ausgang von dem gerade in Rede stehenden Forschungsgegenstand nehmen. Hinweise auf allgemeine methodologische Schriften neben den sich vor allem den demonstrativen Wissenschaften widmenden *Analytica posteriora* gibt es dagegen nur in Rhet. I 2, 1356b20 (*en tois methodikois*), jedoch könnten damit auch die *Analytica posteriora* gemeint sein.

Ausgangspunkt für ein Verständnis von Ar.' philosophisch-wissenschaftlicher Methodologie ist die Universalmethode der Dialektik Platons, die er immer wieder kritisiert und der er sein ontologisch begründetes Konzept der für jeden Wissensgegenstand eigentümlichen M. entgegensetzt: Demnach ist methodisch nicht von der Einheit des Seienden, sondern von der eigenständigen Existenz einzelner Substanzen (→ *ousia*) auszugehen. Dieses Modell gilt auch für diejenigen Wissensgegenstände, denen keine eigenständigen Einzeldinge zugrunde liegen, wie etwa die der Mathematik (→ *mathêmatika*): Sie sollen so betrachtet werden, als wären sie eigenständig (Met. XIII 3, 1078a21 ff.).

Da für Ar. das einzelne als solches nicht wißbar ist, sind dessen unterste allgemeine Arten die eigentlichen Gegenstände der Wissenschaft (*eschata eidê*: Part. an. I 4, 644a24 ff.; vgl. → *eidos*). Dennoch gliedern sich die Wissenschaften nicht in Arten, sondern in Gattungen (→ *genos*). Die Gründe hierfür sind methodenökonomischer und ontologischer Art: Alle gemeinsamen Allgemeinprädikate einer Gattung, d. h. alles das, was sich sinnvollerweise für mehrere Arten zusammenfassen läßt, soll der artspezifischen Betrachtung vorangestellt werden, damit unnötige Wiederholungen vermieden werden und der Stoff möglichst sinnvoll organisiert werden kann (Part. an. I 4, 644a34 ff.). Ferner lassen sich die Arten zwar in Gattungen zusammenfassen, diese sind jedoch weder aufeinander noch auf anderes zurückzuführen (Met. V 28, 1024b9–16). Es ergeben sich für jede Gattung jeweils eigene Prinzipien, wobei jede ihren eigenen methodischen Zugang erfordert (z. B. An. post. I 9, 75b36 ff.; An. I 1, 402a16–22). Dementsprechend bedeutet eine Übertragung wissenschaftlicher Inhalte einer Gattung auf eine andere einen methodischen Kardinalfehler (*metabainein ex allou genous*: An. post. I 7), während die transgenerische Einheit der M. lediglich der Analogie (→ *analogia*) nach gewahrt bleibt (An. post. I 10, 76a37–39; Part. an. I 4, 644a17 ff.; Met. XII 4, 1070a31 ff.). Dies schlägt sich z. B. darin nieder, daß zwar eine allgemeine Terminologie mit Begriffen wie Aktualität, Potentialität, Substanz, Prinzip, Spezies, Materie etc. eingeführt und

auf viele Gattungen angewendet werden kann, die Terme jedoch je nach generischem Zusammenhang ihre eigene Färbung erhalten und deshalb nicht direkt übertragbar sind.

Ar. unterteilt alle Wissensgebiete (*epistêmai*) ihrer Zwecksetzung entsprechend in theoretische, praktische und herstellende (Top. VI 6, 145a15 f.; Met. VI 1, 1025b25). Die theoretischen Wissenschaften (*philosophiai theôrêtikai*) teilt er wiederum in die Sachgruppen Mathematik (für unbewegte, nicht abtrennbare Gegenstände), Physik (bewegte, abtrennbare) und Theologik (unbewegte, abtrennbare: Met. VI 1, 1026a13 ff.): Das Kriterium für die einzuschlagende M. bleibt aber die Beschaffenheit des jeweils zugrundeliegenden *genos*. Es gibt bei Ar. daher keine weitergehenden Trennungen der Wissenschaften nach Art der modernen Scheidung in Natur- und Geisteswissenschaften.

Grob betrachtet unterscheidet sich für Ar. die wissenschaftliche M. nicht von dem natürlichen Gang, den alles Verstehen ohnehin nimmt: »daß (es) ausgehen muß, von dem, was für uns das Einsichtigere und Deutlichere ist, und weitergeht zu dem, was von Natur das Deutlichere und Einsichtigere ist« (Phys. I 1, 184a16–18). Es geht mit anderen Worten darum, die ungeordnete Vielfalt, die einem in erster und nur wahrnehmungsmäßiger Bekanntschaft mit den konkreten Gegenständen begegnet, zunächst in einem Analysevorgang auf ihre erklärende Elementarbestandteile und irreduzible Momente zurückzuführen. Dies sind vor allem die Definitionen (→ *horismos*) der jeweils behandelten Gattung. In den Wissenschaften sind diese dann als allgemeingültige Prinzipien das von der Natur der Sache her Deutlichere und Einsichtigere. Sie bedürfen jedoch ihrerseits einer näheren Klärung durch die prüfende Dialektik (Top. I 1, 101a36–b4), bevor sie dann wiederum in umgekehrter Richtung als Ausgangspunkte für den wissenschaftlichen Beweis (→ *apodeixis*) Verwendung finden. Die wissenschaftliche M. teilt sich somit in zwei »Wege«: Den Aufstieg vom Besonderen zu den allgemeinen Prinzipien (Induktion: → *epagôgê*) und den Abstieg von den Prinzipien zum Besonderen (Deduktion: → *syllogismos*).

Grundlage der induktiv verfahrenden Prinzipienfindung ist die Ermittlung der für das jeweilige Wissensgebiet relevanten Fakten durch Erfahrung (→ *empeiria*) und Wahrnehmung (von Ar. auch Ermittlung des »Daß«, *hoti*, genannt). Die Fakten werden dann in begründenden (aitiologischen) Beweiszusammenhängen arrangiert (An pr. I 30, 46a17–27), die ihren Ausgang von den induktiv ermittelten Prinzipien nehmen (von Ar. auch Ermittlung des »Weshalb«, *dihoti*, genannt). Beweise (→ *apodeixis*) sind Sacherklärungen liefernde Schlüsse (→ *syllogismos*) aus Prämissen, die notwendig und wahr sind. Da die Prinzipien »von Natur« deutlicher und einsichtiger sind, ergibt sich mit zunehmendem Abstand von ihnen eine an Einsichtigkeit und begründender Kraft abnehmende Schlußkette, die dafür jedoch in gleichem Maß an Anschaulichkeit zunimmt.

Gegenstand der Beweise sind die Eigenschaften der jeweils zugrunde gelegten Seinsgattung (*idia*). Ihre Beweise müssen koextensiv mit der jeweilig behandelten Gattung vorgenommen werden, d. h., es sollen nur die jeweils unmittelbaren sowie spezifischen Erklärungen angegeben werden, dies aber so allgemein wie möglich (*prôton katholou*: An. post. I 4, 73b25–74a3). Durch Beobachtung dieser Ordnung soll jede Eigenschaft immer nur einmal, und zwar genau an der methodisch richtigen Stelle bewiesen werden. So ergibt sich, ausgehend von der Definition der Gattung (sofern diese erstellt werden kann), eine lückenlose Beweiskette, die nach unten bis an die *infimae species* der untersuchten Gattung heranreicht (An. post. II 13, 96b15–97b5; II 14, 98a1–12). Auch hier gilt methodische Ökonomie: Mit je weniger Voraussetzungen und Prämissen ein Beweis für dieselbe Sache auskommt, desto besser ist er (I 25 86a33 ff.).

Die M. der für die Prinzipienfindung erforderlichen Induktion scheint von Ar. dagegen weniger reguliert zu sein. Dies ergibt sich vermutlich aus der Natur der Sache: Die M. der Deduktion kann deshalb so präzise vorgegeben werden, weil sie ihre Beweise von den vorausgesetzten Erklärungsprinzipien, den Definitionen, ableiten kann, ohne diese weiter zu problematisieren. Dies kann für die Prinzipienfindung selbst

nicht mehr gelten, sondern es muß für jede Gattung erneut die geeignete M. gefunden werden (An. I 1, 402a18 f.). Ähnliches gilt für die Einzelwissenschaften, wenn es darum geht, eine M. dafür zu finden, die jeweils relevanten Mittelterme für die Beweise anzugeben. Zwar scheinen die Sammlungen wissenschaftlicher Fragen (*problêmata*, → *problêma*) in diesen Bereich zu gehören; in den überlieferten Texten fehlen aber Hinweise auf eine methodologische Reflexion für das wissenschaftlich korrekte Fragestellen.

Darüber hinaus kann die phänomenologisch-aitiologische »Doppelmethode« aus Induktion und Deduktion nicht überall auf gleiche Weise Anwendung finden, sondern ist von der eigentümlichen Beschaffenheit ihres Gegenstandes abhängig: Je nachdem, ob und in welchem Maße Fakten über einen Gegenstand zu beschaffen sind, kann und muß der phänomenologische bzw. aitiologische Anteil variieren. So soll in den Einzelwissenschaften die Faktizität des Gegenstandes nicht bewiesen, sondern kann als Erfahrungsdatum vorausgesetzt werden, während sich dies z. B. in der Theologik anders verhält, da es hier zunächst auf den Aufweis der Existenz des Gegenstandes ankommen kann. Auch können z. B. der Satz des Widerspruchs oder der Begriff der Aktualität nicht aus übergeordneten Prinzipien bewiesen werden und erfordern deswegen ein eigenes Aufweisverfahren. Auch der Grad der Genauigkeit (*akribeia*, z. B. EN I 7, 1098a27–b6; Met. II 3, 995a14 ff.) sowie der Notwendigkeit (Met. VI 1, 1025b14) der M. variiert mit der jeweiligen Beschaffenheit der Gattung. In Fällen, in denen der Gegenstand der Untersuchung oder die relevanten Prinzipien irgendwie problematisch sind, besonders aber in der Metaphysik, kommt dem aporetischen Verfahren spezielle methodische Bedeutung zu (→ *aporia*).

Bei allem Problembewußtsein und aller methodischen Differenzierung geht Ar. jedoch von der Wahrheit und Notwendigkeit methodisch fundierter wissenschaftlicher Aussagen aus. Auch verfährt er trotz seines Grundsatzes der Methodenspezifität in der Ausführung seines wissenschaftlichen Gesamtprogramms in offensichtlich systematischer Weise, was

vor allem an der großen Zahl von Querverweisen deutlich wird, welche die verschiedenen Sachbehandlungen miteinander in Bezug setzen.

In der Forschung wird diskutiert, ob und in welchem Maße die Methodologie der *Analytiken* in den naturwissenschaftlichen Schriften des Ar. tatsächlich Anwendung findet. Auch wird diskutiert, inwieweit die M. der Prinzipienforschung bereits durch die Dialektik (Topik) vorgegeben ist und diese damit den Status einer M. der Philosophie im engeren Sinne des Wortes erhält (vgl. Met. IV 2, 1004b17–26; Top. I 2, 101a34–b4; VIII 14, 163b9–16). Umstritten ist auch der methodische Status der logisch-methodologischen Werke selbst, da manche den spezifischen Gegenstand dieser Werke, der ausdrücklich transgenerische Allgemeinheit hat, für inkompatibel mit dem Gedanken der Methodenspezifität halten.

Der Metaphysik scheint ein methodischer Sonderstatus zuzukommen, da diese Wissenschaft es neben den gemeinsamen und für alles Wissen gültigen Prinzipien auch mit den unterschiedlichen Prinzipien der Einzelwissenschaften zu tun hat (Met. IV 3 1005a19–b11; An. post. I 9, 76a16–25). Der Grundsatz der Methodenspezifität wird damit jedoch nicht verletzt, da für Ar. auch die Metaphysik ein bestimmtes Gebiet (→ *physis*) untersucht, nämlich das Seiende (→ *on*) als solches. Dabei handelt es sich zwar nicht mehr um eine Gattung des Seienden (An. post. II 7, 92b14; Met. III 3, 998b22–27), es ist damit jedoch ein gemeinsamer und fundamentaler Bezugspunkt gegeben (vgl. → *pros hen*; Met. IV 2, 1003a33 ff.; 1005a10 f.), der Metaphysik als Wissenschaft ermöglicht.

*Lit.:* W. KULLMANN, Zur wissenschaftlichen Methode des Aristoteles, in: Flashar, H. und Gaiser, K.: Synusia, Festgabe für W. Schadewaldt, Pfullingen 1965, 247–274. – DERS., Aristoteles und die moderne Wissenschaft, Stuttgart 1998.

*K. Corcilius*

**metron / Maß** (μέτρον; lat. *mensura*) ist nicht jenes sachangemessene Quantum (→ *poson*), das die richtige Mitte (→ *meson*) zwischen zwei Extremen bildet, sondern die Maßeinheit, d. h.

die »Einheit« (bzw. deren »Anzahl«), mit der gemessen wird. Sie ist »das, wodurch das Quantitative« und somit »ein jedes Ding als erstes erkannt wird« (Met. X 1, 1052b20; b25). Weil alles direkt oder mitfolgend eine Quantität hat (Cat. 6, 5a38 f.), die auch maßgeblich für seine Qualität ist, ist *m.* ein universales Prinzip, das bei Artefakten und beseelten oder gar vernunftbegabten Wesen auch eine normative Bedeutung hat. Da es »keine« allem »gemeinsame Einheit« gibt, ist für jede Seinsart ein angemessenes M. zu finden, das dem zu Messenden »gleichartig« ist und »für die Wahrnehmung« (→ *aisthêsis*) möglichst wenig Ermessensspielraum bietet: z. B. für kurze Strecken der »Fuß« und nicht das »Stadion«, für Bewegungen die einfache und schnellste, für die Musik der Viertelton, für die Sprache der Buchstabe (Met. X 1, 1052b31–1053a27). Das M. für Rhythmen ist das »Versmaß« (Poet. 4, 1448b21), für tauschbare Güter der »Bedarf«, der wiederum durch das »Geld« (→ *nomisma*) gemessen wird, das damit »wie ein M. alles kommensurabel macht« (EN V 8, 1133a10–b18). Protagoras' These, das Individuum sei das M. aller Dinge, unterschlägt, daß wegen der unterschiedlichen Fähigkeiten eher die Besseren »für das M. anzusehen sind« (Met. XI 5, 1062b13–1063a11), so daß etwa für die Bemessung des Guten und Schlechten die Tugend und der Vortreffliche (→ *spoudaios*) selbst »Kanon und M.« ist (EN III 6, 1113a33; X 5, 1176a17 f.). Im Unterschied zu den äußeren Maßeinheiten, die nicht nur für Getreide konventionell variieren (EN V 10, 1135a1 f.), bildet das »bestimmte M. der Größe«, das Werkzeugen, Lebewesen oder Staaten je angemessen ist, eine innere Sollbestimmung, deren Überschreitung (→ *hyperbolê*) bzw. Unterschreitung (→ *elleipsis*) jenen Gebilden ihre Möglichkeiten raubt und so zum Verfall ihrer Natur führt (Pol. VII 4, 1326a36).

*H. Busche*

**mimêsis / Nachahmung, Nachbildung, Darstellung**
(μίμησις; lat. *imitatio*). Die Pythagoreer behaupteten Ar. zufolge, daß alles Seiende die Zahlen nachahme; Ar. seinerseits kritisiert nun, daß Platon, wenn er von der Teilhabe (→ *methe-*

*xis*) an den Ideen spricht, lediglich den pythagoreischen Begriff der *m.* durch den der Teilhabe ersetzt (Met. I 5, 987a11 ff.), wobei er beide Begriffe im ontologischen Kontext gleichermaßen als unklar zurückweist.

Ar. selbst verwendet den Begriff daher nur im Kontext der Dichtungstheorie (vgl. → *poiêtikê*, → *tragôdia*, → *kômôdia*), wo *m.* als Nachahmung, Nachbildung bzw. Darstellung verstanden wird. Alle in der *Poetik* behandelten Dichtungsarten werden der Gattung nach als *mimêseis* definiert (1, 1447a16). Zu den mimetischen Künsten gehören neben der Dichtung aber auch die Malerei, die Bildhauerei, der Tanz und bestimmte Erscheinungsformen der Instrumentalmusik sowie die Sokratischen Dialoge. Verschiedene Arten von *m.* können unterschieden werden, indem man die verschiedenen Weisen der *m.*, die verschiedenen Gegenstände der *m.* und die verschiedenen Mittel thematisiert, derer sich die *m.* bedient.

Als Mittel der *m.* kommen grundsätzlich Dinge wie Farben, Formen, Stimme, Rhythmus, Melodie und Sprache in Frage (Poet. 1, 1447a20 ff.). Tanz z. B. verwendet nur den Rhythmus, Instrumentalmusik die Melodie und den Rhythmus, während sich Dichtung dadurch auszeichnet, daß sie immer mittels Sprache die *m.* bewirkt, wobei Tragödie und Komödie zumindest abschnittsweise auch Rhythmus und Melodie verwenden (b27), während die Sokratischen Dialoge mit Sprache allein auskommen.

Hinsichtlich der Gegenstände der *m.* stellt Ar. mit Blick auf Epos und Drama fest, daß es immer handelnde Menschen sind, die nachgeahmt werden (2, 1448a1), und deren Charakter kann gut oder schlecht sein; die Komödie unterscheidet sich von der Tragödie dadurch, daß erstere Menschen nachzuahmen versucht, die schlechter sind als in Wirklichkeit, während letztere Menschen darstellt, die besser sind als in Wirklichkeit (a16–18).

Ar. unterscheidet zwei verschiedene Weisen der dichterischen *m.*: In der einen Weise kommt die *m.* durch einen Bericht zustande, den man entweder wie Homer (in der *Odyssee*) in der Rolle eines anderen oder als stets derselbe gibt, in der

anderen Weise hingegen läßt man die handelnden Figuren selbst in dramatischer Darstellung der betreffenden Handlung auftreten (3, 1448a19–24). Eine ähnliche Unterscheidung findet sich bereits in Platons *Politeia* (III 392d–393c), wo die berichtende von der eigentlich mimetischen Dichtung dadurch abgehoben wird, daß nur bei letzterer der Dichter seine Rede so vorträgt, als sei er ein anderer, also sich der direkten Rede der dargestellten Figuren bedient.

Die Aristotelische *m.* zielt keineswegs auf Nachbildung tatsächlicher Geschehnisse; im Gegenteil sei es nicht Aufgabe des Dichters mitzuteilen, was wirklich geschehen ist, sondern vielmehr, was geschehen könnte (Poet. 9, 1451a36–38). Nachgeahmt werden können auch idealtypische Konstellationen, z. B. Dinge, wie sie sein sollten (25, 1460b10 f.). Daher ist der Gegenstand der dichterischen *m.* eher allgemeiner Natur, weil der Dichter darstellt, was Menschen von einer bestimmten allgemeinen Beschaffenheit nach den Regeln der Wahrscheinlichkeit oder Notwendigkeit tun oder sagen würden (9, 1451b8–10). Dieser Zug unterscheidet die dichterische *m.* wesentlich vom Tun des Geschichtsschreibers, der Fragen des Typs »Was hat die-und-die Person zu dem-und-dem Zeitpunkt getan?« zu beantworten versucht.

Die *m.* ist der menschlichen Natur gemäß, was man erstens daran erkennt, daß Menschenkinder ihre ersten Kenntnisse durch Nachahmung erlangen, und zweitens daran, daß sich Menschen freuen, wenn sie in gelungenen Produkten der *m.* etwas Bekanntes wiedererkennen (4, 1448b4–19).

*Lit.:* St. HALLIWELL, The Aesthetics of Mimesis, Princeton/Oxford 2002.

*Ch. Rapp*

**mnêmê / Gedächtnis** (μνήμη; lat. *memoria*). Als Vermögen (→ *dynamis*) und Tätigkeit (→ *energeia*) von Lebewesen wird das G. (1) mit dem dazugehörigen Verb *mnêmoneuein* (etwas im G. haben) in Mem. 1 als Teil der Untersuchung der »Körper (→ *sôma*) und Seele (→ *psychê*) gemeinsamen Handlungen« untersucht (Sens. 1, 436a6–10): »G. ist das Haben (→ *hexis*) ei-

ner Vorstellung (*phantasma*; vgl. → *phantasia*) als eines Abbildes (→ *eikôn*) dessen, wovon es die Vorstellung ist« (Mem. 1, 451a15 f.). Indem die Vorstellung ähnlich wie ein Abbild verwendet wird, wird sie auf die vergangene Erfahrung (449b9–25) bezogen: Wenn man mit dem G. tätig ist, sagt man in der Seele, daß man in der Vergangenheit etwas wahrgenommen oder gelernt hat. Die G.-Theorie des Ar. orientiert sich also am persönlichem G., das sich auf Erfahrungen im Leben des Erkennenden bezieht. Die Wahrnehmung (→ *aisthêsis*) hinterläßt, wie etwa der Abdruck (*typos*) eines Siegelringes, eine Vorstellung, die sich im konkreten Lebewesen als Bewegung realisiert (450a27–32; vgl. An. II 12; Platon, Tht. 191c–e). Die Frage, wie etwas Abwesendes, d. h. Vergangenes, im G. sein kann, obwohl nur das Widerfahrnis (→ *pathos*) im Wahrnehmungsvermögen anwesend ist, löst Ar. mittels eines Vergleiches: Das auf einer Tafel Gezeichnete ist sowohl eine Zeichnung, d. h. Striche auf der Tafel, als auch ein Abbild. Das eine Ding ist beides, aber »das Sein (*einai*) ist verschieden«, d. h., es kann auf verschiedene Weisen betrachtet (*theôrein*) werden: entweder als etwas für sich oder als Abbild eines Weiteren (Mem. 1, 450b20–451a2). Angewandt auf das G. heißt das: Wenn das Widerfahrnis nur für sich betrachtet wird, ist es eine bloße Vorstellung, im zweiten Fall handelt es sich dagegen um G.: Die Vorstellung erfüllt die Gedächtnisfunktion, weil sie auf den Gedächtnisinhalt, also die vergangene Sacherfahrung, verweist. Die Vorstellung, eine Leistung des Wahrnehmungsvermögens (450a9 f.; 449b30; vgl. An. III 3; III 7, bes. 431b2–5; III 8, 432a3–14), ist zuständig für die Zeiterkenntnis im G. (Mem. 1, 450a19–21). Zeit und Sache werden im aktuellen G. als gleichzeitige Vorstellungsbewegungen dargestellt (2, 452b23–25). Laut Ar. ist Zeiterkenntnis die »Hauptsache« für das G., weil sie den Bezug zur vergangenen Sacherfahrung gewährleistet (2, 452b7–22). Da G. Zeitwahrnehmung benötigt, ist es an sich (→ *kath' hauto*) Sache des primären Wahrnehmungsvermögens (1, 450a10–11), auch G. von Gedanken, die also akzidentell (→ *symbebêkos*) im G. sind. Denken bedarf nämlich einer Vorstellung (*phantasma*: 450a1–7), und mittels dieser,

welche vergangen sein kann, sind Gedanken im G. Im Unterschied zur → *anamnêsis* kommt G. nicht nur Menschen, sondern allen Tieren zu, die Zeit (→ *chronos*) wahrnehmen (2, 453a7–9); während das G. einen direkten Zugang zum Inhalt gewährt, leistet die *anamnêsis* diesen über Zwischenschritte (451b10–22).

(2) Bei der Untersuchung der Erkenntnis dient das G. als Scharnier zwischen der Wahrnehmung und dem Geist (→ *nous*): Bei manchen Lebewesen bleibt der Wahrnehmungseffekt (*aisthêma*) erhalten (An. post. II 19, 99b36 f.; Met. I 1, 980a27–b2). Unter diesen wiederum entsteht bei einigen ein → *logos* (An. post. II 19, 100a2 f.), eine Definition, bei anderen nicht. Die Definition beruht aber auf dem G., weil dieses, wenn es sich auf *eine* Sache bezieht, zu Erfahrungen (→ *empeiria*: 100a5 f.; Met. I 1, 980b28–981a1) und schließlich zum Prinzip der Wissenschaft oder Kunst (→ *technê*: An. post. II 19, 100a6–9; Met. I 1, 981a2–7) führt. Die G.-Lehren der Epikureer und der Stoa sind wie die von Ar. naturalistisch, ihr Interesse gilt aber der Genese von Alltagsverständnis, nicht der der Wissenschaft (LS 17–19; 23; 25; 39 f.; 54). Plotin (Enn. IV 6) kritisiert jede G.-Theorie, die Eindrücke verwendet, wobei er u. a. genaue Kenntnisse von *De memoria* zeigt.

*Lit.:* R. A. H. KING, Aristoteles. De memoria et reminiscentia, übers. und erl., Berlin 2003. – D. SCOTT, Recollection and Experience, Cambridge 1995, 91–117.

*R. A. H. King*

**mochthêria / Schlechtigkeit** (μοχθηρία; lat. *vitium*). (1) Im Bereich der Ethik verwendet Ar. den Ausdruck *m.* offensichtlich gleichbedeutend mit → *kakia*. Im einzelnen bedeutet dies: (a) Schl. ist das Gegenteil von Tugend (→ *aretê*: EN V 3, 1129b24; Pol. V 3, 1303b15); der Schlechte (*mochthêros*) tut nicht, was er soll (EN IX 8, 1169a15 f.). (b) Schl. ist freiwillig (*hekousion*: EN III 7, 1113b16 f.) und tadelnswert (VII 3, 1146a3 f.). (c) Der Unterschied zur Willensschwäche (→ *akrasia*) besteht darin, daß der Schlechte aus Überzeugung handelt, der Willensschwache aus Leidenschaft (VII 9, 1151a 5 ff.).

(2) In den *Sophistischen Widerlegungen* bezeichnet Ar. einen Fehler in der Argumentation als *m.* (z. B. 24, 179b17 f.; 27, 181a17 f.).

*Ph. Brüllmann*

**monarchia / Alleinherrschaft** (μοναρχία; lat. *monarchia*). (1) *m.* ist bei Ar. ein formaler Oberbegriff für jede Form von A. Eine *m.* besteht, wenn »ein einziger Herrscher von allen ist« (Rhet. I 8, 1365b37 f.). Der Begriff ist moralisch neutral und darf deshalb nicht mit dem Begriff »Königtum« (→ *basileia*) verwechselt werden, der bei Ar. stets positiv konnotiert ist (Pol. V 10, 1313a3–6). Sowohl Königtum als auch → *tyrannis* sind Arten der Monarchie (Pol. III 7, 1279a32–34 und b6 f.; V 10, 1310b8; vgl. auch Rhet. I 8, 1366a1 f.). Die *m.* ist eine Art Grenzfall für die Aristotelische Verfassungstheorie, da sie zwar eine Regierungsform, aber eigentlich keine Verfassung (→ *politeia*) mehr darstellt. Deshalb betont Ar. etwa in Buch V der *Politik*, daß er seine Analyse sowohl für die Verfassungsstaaten als auch für die A.en durchgeführt hat (Pol. V 10, 1311a23–25; b37; V 12, 1315b40 f.). Der Grund dafür, daß *politeia* und *m.* so gegenübergestellt werden können, liegt darin, daß die Bindung an das Gesetz (→ *nomos*), die für die »Verfassungsmäßigkeit« einer Herrschaft wesentlich ist, in den hauptsächlichen Formen der *m.* außer Kraft gesetzt ist.

(2) Der Begriff *m.* und davon abgeleitete Begriffe werden aber auch in einer allgemeineren Bedeutung verwendet, so daß mit ihnen Verfassungen oder Aspekte von Verfassungen beschrieben werden können, die selbst, strenggenommen, keine *m.* sind. So charakterisiert Ar. die äußerste Form von Demokratie, in der man sich von der Bindung an das Gesetz gelöst hat und nur noch mit Hilfe von Volksbeschlüssen regiert, als eine Regierungsform, in der das Volk »Alleinherrscher« (*monarchos*) ist, »wenn auch ein aus vielen einzelnen zusammengesetzter« (Pol. IV 4, 1292a11 f.; vgl. V 11, 1313b38 f.).

(3) Ar. gebraucht den Begriff *m.* auch über den Bereich des Politischen hinaus, um z. B. die Art von Herrschaft, die im Be-

reich der Hausverwaltung (*oikonomikê*) ausgeübt wird, zu bezeichnen (I 7, 1255b19).

*R. Geiger*

**monas / Einheit, Eines** (μονάς; lat. *unum*) ist die Bezeichnung für jene Basisgröße, als deren Vielfache sich die natürlichen Zahlen (→ *arithmos*) darstellen lassen. Von dieser die Zahlen konstituierenden Einheit kann Ar. in Met. X 1 feststellen, sie sei »vollkommen unzerlegbar« und daher das »genaueste Maß der Zahl« (1052b35–1053a2). Denn die Zahl bildet eine »Menge von Einheiten« (*ho d'arithmos plêthos monadôn*: 1053a28–31; vgl. Phys. III 7, 207b1–10, basierend auf dem Begriff → *hen*). Allgemein ist für Ar. in jeder Gattung dasjenige das Maß (→ *metron*), was ihr als Unteilbares, d. h. als Einheit, jeweils zugrunde liegt (Met. X 1, 1052b15–20). Einen solchen unteilbaren ersten Baustein bezeichnet Ar. auch als Element (→ *stoicheion*: Met. V 5, 1014a26 ff.). Elemente gibt es sowohl von Gattungen aus diskreten Entitäten wie auch für Kontinuierliches wie räumliche Abmessungen oder Geschwindigkeiten. Ar. bezeichnet die *m.* vor diesem Hintergrund auch als die Materie (→ *hylê*) der Zahl, die Zahl dagegen als die Form (→ *eidos*) der *m.* (Met. XIII 8, 1084b5 f.). Die *m.* bildet aber nicht nur das Konstituens der Zahl, sondern auch ihr Erkenntnisprinzip (Top. VI 4, 141b5–9): Zu wissen, was eine bestimmte Zahl ist, bedeutet zu wissen, wovon sie Zahl ist. Gegen die Auffassung der Pythagoreer und Platons, das Eine und die Zahl seien Substanzen (→ *ousia*), wendet sich Ar. mehrfach (u. a. Met. III 4, 1001a9–12; XIII 6). Platon entwickelt im *Philebos* (15b2–4) die These, es gebe *monades*, die wahrhaft seiend und ohne Werden und Vergehen seien. In Met. XIII 6 gibt Ar. drei mögliche Deutungen der Platonischen Zahlentheorie an und verwirft zwei dieser Interpretationsvarianten (nämlich (1) und (3)): Entweder (1) sind die Zahlen voneinander eidetisch verschieden; dann sind ihre *monades* nicht miteinander kombinierbar (*asymblêtos*); oder (2) die Einheiten folgen einander direkt (*euthys ephexês*); dann sind alle Einheiten gleich (und folglich kombinierbar); oder (3) jede Zahl ist einzigartig, wes-

wegen die Einheiten verschiedener Zahlen nicht miteinander kombinierbar sein sollen. Ar. bevorzugt (2), um die Möglichkeit arithmetischer Operationen zu gewährleisten.

*Lit.:* J. ANNAS, Aristotle's *Metaphysics* Books M and N, Oxford 1976.

*Ch. Horn*

**monopôlia / Alleinverkauf, Monopol** (μονοπωλία; lat. *monopolium*). Ar. beschreibt die *m.* als »Kunstgriff, wie man Reichtum erwirbt« (Pol. I 11, 1259a7). Die Analyse der *m.* gehört zum praktischen, anwendungsorientierten Teil der Gelderwerbskunst (→ *chrêmatistikê*). Illustriert wird dieser Kunstgriff mit einer Thales-Anekdote, in der dieser durch seine astronomischen Kenntnisse frühzeitig eine reiche Olivenernte voraussieht und daraufhin schon im Winter alle Olivenpressen der Region anmietet, um sie im Sommer, als die erwartete starke Nachfrage entsteht, für beliebig hohe Preise zu vermieten (a9–18). Ar. ist sich in bezug auf Thales des anekdotischen und unhistorischen Charakters dieser Erzählung bewußt, aber er sieht, daß darin »etwas Allgemeines« zum Ausdruck kommt (a7–9): Wer für einen bestimmten Handelsbereich Bedingungen für eine *m.* herstellt, der kann beim Verkauf der Güter die Preise diktieren. Die Etablierung einer *m.* bleibt allerdings von der Bedingung abhängig, daß der Staat die Monopolstellung eines einzelnen auch toleriert (a28–31). Ar. weist dementsprechend auch auf die Möglichkeit hin, daß der Staat selbst eine solche Stellung für sich beansprucht, um sich seine Einkünfte zu sichern (a21–23).

*R. Geiger*

**morphê / Gestalt** (μορφή; lat. *figura*). (1) In der ursprünglichen Bedeutung wird *m.* für die äußere G. oder den Umriß einer Sache verwendet. Diese Verwendung hat naturgemäß in den biologischen Schriften ihren Platz, wenn Ar. das Tierreich morphologisch nach Gestalt unterschieden aufgliedert. (2) In der weiteren Bedeutung wird *m.* statt des häufigeren → *eidos* für ein ontologisches Prinzip verwendet. Gegenüber der Materie (→ *hylê*) als dem, was bloß unbestimmt oder der Möglich-

keit nach (potentiell; vgl. → *dynamis*) etwas ist, verwirklicht die *m.* als Formprinzip die angelegte Bestimmtheit und schafft so aktuell die jeweilige Sache. Diese beiden Bedeutungen gehen insofern fließend ineinander über, als Ar. gerne an der G., zumal der künstlerischen Gestaltung eines Stoffes, ontologische Zusammenhänge illustriert. Wo dies (wie z. B. Phys. I 7, 191a8–12) in einer Analogie (Proportion) geschieht, bleibt *m.* auf die sichtbare G. beschränkt: Wie sich der noch ungestaltete Stoff (das Amorphe) zu dem gestalteten künstlerischen oder handwerklichen Endprodukt verhält (Statue, Bett), so verhält die Materie sich zur Substanz und dem bestimmten Einzelnen (→ *tode ti*). Zuweilen aber wird beides verschmolzen, so in Met. VIII 6, 1045a23 f. und (parallel) b18 f. Die Frage ist hier, inwiefern die Definition (→ *horismos*) eines ist, obgleich sie sich doch aus mehreren Teilen zusammensetzt. Ar. illustriert die Antwort – nämlich: die Einheit ist nicht gefährdet, weil Materie und Form (*m.*) als Ermöglichung bzw. Verwirklichung ein und dasselbe sind – an der Erzkugel: Das Erz und seine G. sind eines, weil es nie Erz als solches, sondern immer nur als so und so gestaltet gibt. Bezüglich der ontologischen Frage: Die zu definierende Sache ist eines, weil die Materie (als Prinzip der Potentialität) oder die Gattung kein anderer Inhalt ist, sondern unbestimmterweise das ist, was die Form (spezifische Differenz) bestimmterweise bedeutet. Weil Ar. beides in einer Formulierung zusammenfaßt, bedeutet *m.* hier zugleich die äußere G. wie das bestimmende ontologische Prinzip.

*M.-Th. Liske*

**mousikê / Musik** (μουσική; lat. *musica*). Das überlieferte *Corpus Aristotelicum* enthält keine Musiktheorie. Die von Diogenes Laertius (DL V 26) erwähnte Schrift *Peri mousikês* ist nicht erhalten, und die in der späteren Musikgeschichte wichtigen *Problêmata* XIX sind vermutlich pseudo-aristotelisch. Allerdings spielt die M. als → *epistêmê* (Wissenschaft; z. B. An. pr. I 27, 43b18 f.; Top. IV 6, 128a32) und → *technê* (Kunst; z. B. EN II 3, 1105a19–22) in unterschiedlichen Kontexten der Aristotelischen Philosophie eine Rolle.

Die ergiebigste Auseinandersetzung findet sich im achten Buch der *Politik*. Ähnlich wie Platon in Rep. II/III (376c ff., v. a. 398c–403c) befaßt Ar. sich hier mit der M. als einem möglichen Gegenstand der Erziehung (→ *paideia*). Anders als Platon (Rep. 398d) beschränkt er sie aber auf die Bestandteile Melodie (*melos, melopoiia*) und Rhythmus (*rhythmos*) und schließt den Text (*logos*) aus (Pol. VIII 7, 1341b23 f.). Zudem konzentriert er sich allein auf die praktische Musikausübung, die sich in Singen (*adein*) und Instrumentalspiel (*cheirourgein*) untergliedern läßt (VIII 6, 1340b20 f.). Das weite Feld der antiken Musiktheorie wird hier also nur zu einem geringen Teil und unter einer bestimmten Perspektive abgedeckt.

Zwei Fragen stehen im Mittelpunkt: (1) Weshalb sollte M. einen Teil der Erziehung bilden? (VIII 5) (2) Was sollte die Musikerziehung beinhalten? (VIII 6 und 7). Ar.' Antworten basieren zwar auf umfassenden musiktheoretischen Voraussetzungen, z. B. zur Instrumentenkunde oder zur Lehre der Tonarten (*harmoniai*); diese Voraussetzungen werden aber stets nur skizziert und nicht genauer ausgeführt (vgl. VIII 7, 1341b31 f.). (1) Ar. schreibt der M. im wesentlichen zwei Funktionen zu: Einerseits dient sie als ein »unschädliches Vergnügen« (1339b25 f.) der Erholung (*anapausis*), dem Spiel (*paidia*) und der Lebensgestaltung (*diagôgê*), denn sie gehört zum Angenehmsten und erfreut (b20–24). Andererseits kann sie zur Charakterbildung beitragen, denn beim Hören von M. verändert sich unsere Seele (*metaballomen gar tên psychên*: 1340a22 f.; z. B. machen die Lieder des Olympos die Seele enthusiastisch: a9–11). Die theoretische Basis dieser zweiten Annahme wird nur angedeutet und ist schwierig zu interpretieren (a18–b10): Daß M. den Hörer in verschiedene Stimmungen versetzen kann, beruht demnach in etwa darauf, daß Rhythmus und Melodie Abbilder (*homoiômata*) oder Nachahmungen (*mimêmata*) bestimmter Stimmungen oder Charaktere sind. Wer sich aber bei den Abbildern daran gewöhnt, auf richtige Weise Freude und Leid zu empfinden, ist nahe daran (*engys*), sich in der Wirklichkeit ähnlich, nämlich tugendhaft, zu verhalten (a23–25). Die weitergehende Annahme, daß eine

Verwandtschaft (*syngeneia*) zwischen den Tonarten (*harmoniai*) und einer »Harmonie« der Seele bestünde, wird von Ar. nur referiert (b17–19). (2) Im Rahmen der Erziehung soll M. (i) nicht nur gehört, sondern auch ausgeübt werden, allerdings nicht auf die Wettkämpfe der Berufsmusiker hin (VIII 6, 1340b20–1341a17). (ii) Von der Ausübung ausgeschlossen werden der *aulos* (ein Blasinstrument mit Rohrblatt) und zu komplizierte Instrumente (a17–b18). (iii) Der Gebrauch der Tonarten und Rhythmen soll dem Zweck der M. angemessen sein (VIII 7), so kommen z. B. für die Erziehung »ethische« Tonarten wie das Dorische in Frage.

Ein umfangreiches musiktheoretisches Werk hat der Ar.-Schüler Aristoxenos von Tarent verfaßt.

*Lit.:* W. ANDERSON/Th. J. MATTHIESEN, Art. »Aristotle«, in: The New Grove Dictionary of Music and Musicians, hg. von S. SADIE, London ²2001, Bd. 1, 908–912. – R. KRAUT, Aristotle. Politics Books VII and VIII, Oxford 1997, 178–184, 187–213. – M. L. WEST, Ancient Greek Music, Oxford 1992.

*Ph. Brüllmann*

**mythos / Geschichte, Handlungsablauf** (μῦθος; lat. *fabula*). (1) Ar. verwendet den Begriff bisweilen in der herkömmlichen Bedeutung, um damit anzuzeigen, daß eine Erzählung frei erfunden ist und nicht der Wahrheit entspricht (z. B. Hist. an. VIII 12, 597a7) oder zwar nicht zwingend falsch, aber in mythischer und nicht in literal-erörtender Form vorgetragen ist (z. B. Hist. an. VI 35, 580a17). So spricht Ar. mit Bezug auf die pythagoreischen Ausführungen zum Schicksal der Seele von einem *m.* (An. I 3, 407b22). Daß die Himmelskörper Götter seien, sei von den Alten in Form eines *m.* überliefert worden (Met. XII 8, 1074b1), die anthropomorphen Züge dieser Götter seien auf mythische Weise zur Überredung der Menge hinzugefügt worden (b4).

(2) Terminologisch verwendet Ar. den Begriff *m.* für das Geschehen bzw. den Handlungsablauf der Tragödie (→ *tragôdia*); Ar. umschreibt den *m.* auch als »Zusammensetzung der Geschehnisse« (Poet. 7, 1450b22). Der *m.* stellt den wichtigsten

der insgesamt sechs Aspekte dar, mit denen Ar. in der *Poetik* die gelungene Tragödie kennzeichnet; er ist das Prinzip (→ *archê*) und gewissermaßen die Seele der Tragödie (6, 1450a38). Die Behandlung des *m.* umfaßt (i) Fragen der Kohärenz und Einheit der Handlung (Poet. 7 f.), (ii) die Allgemeinheit der Handlung (Poet. 9), (iii) die Unterscheidung von einfachen und komplexen Handlungen (Poet. 9 f.), (iv) die verschiedenen Momente der komplexen Handlung (Poet. 11), (v) die quantitativen Teile der Tragödie (Poet. 12) sowie (vi) den Handlungsablauf der besten Tragödie (Poet. 13 f.). Mit Bezug auf (i) führt Ar. aus, daß die dargestellte Handlung über eine Ausdehnung verfügen muß, die sich dem Gedächtnis gut einprägt, und eine ganze sein, d. h. aus Anfang, Mitte, Schluß bestehen muß. Für die Einheit der Handlung kommt es darauf an, daß die dargestellten Handlungsstränge auf wahrscheinliche oder notwendige Weise miteinander verknüpft zu sein scheinen (7, 1451a11 f.; 9, 1451a37 f.). Hinsichtlich (ii) wird festgestellt, daß die Handlung auf Allgemeines zielt, d. h. sie stellt dar, was ein so-und-so-beschaffener Mensch unter bestimmten Umständen wahrscheinlich oder notwendig sagt oder tut (vgl. 9, 1451b8–10), und nicht, was eine bestimmte Person zu einem bestimmten Zeitpunkt getan hat. Was (iii) und (iv) angeht, so bestehen die wichtigsten Mittel der komplexen Handlung in → *peripeteia* (Umschlag des Schicksals oder der Handlung) und *anagnôrisis* (Wiedererkennung). (v) Der Ablauf einer Tragödie kann in Prolog (vor dem Einzug des Chors), Episode (Teil zwischen den Chorliedern), Exodos (nach dem letzten Chorlied) und Chorpartie untergliedert werden. Die gute Tragödie soll einen Umschlag vom Glück ins Unglück so darstellen, daß er weder aufgrund des guten noch aufgrund des schlechten Charakters des Protagonisten, sondern aufgrund eines Fehlers (→ *hamartia*) zustande kommt (13, 1453a10).

*Ch. Rapp*

# n

**noêsis noêseôs / Denken des Denkens** (νόησις νοήσεως; lat. *intelligentia intelligentiae*). Der Ausdruck *n.n.*, der sich in dieser Form nur in Met. XII 9, 1074b34 findet, wird von Ar. dort eingeführt, um folgendes Problem zu lösen: In Met. XII versucht Ar. u. a. zu bestimmen, ob es über die sinnlich wahrnehmbaren Substanzen hinaus noch ewige, unbewegte, d. h. dann auch nicht sinnlich wahrnehmbare Substanzen gibt und wie diese bestimmt werden müssen. Es muß notwendig eine ewige und bewegende Substanz geben (XII 6 f.), um die ewige Kreisbewegung der Himmelssphäre der Fixsterne zu garantieren. Diese Substanz muß sich in fortdauernder Aktualität befinden. Sie bewegt alles, ist selbst aber unbewegt (XII 7, 1072a23–27). Von diesem notwendig Seienden hängt die gesamte Wirklichkeit, der Himmel und die Natur ab. Die Tätigkeit und Aktualität dieser Substanz, die Gott (→ *theos*) ist, ist die beste und lustvollste. Diese Tätigkeit ist das Denken. Weil die göttliche Vernunft nur das beste Objekt haben kann und selbst das beste ist, denkt sie sich selbst (1072b18–24).

Mit dieser These entstehen für Ar. zwei Probleme, auf die er in Met. XII 9 eingeht. Beiden Problemen ist gemeinsam, daß das Denken stets durch das gedachte Objekt bestimmt ist und damit im Falle der ersten Substanz nicht mehr das Denken, sondern das Objekt des Denkens letztes Prinzip wäre: (1) Es läßt sich überhaupt nur dann von Denken sprechen, wenn es etwas, d. h. ein Objekt gibt, das gedacht wird. Wenn nichts gedacht wird, dann findet kein Denken statt. Menschliches Denken ist eine Potentialität, die durch den Gedanken aktualisiert wird. Im Falle der ersten Substanz aber muß jede Potentialität ausgeschlossen werden, denn das Denken der ersten Substanz ist reine Aktualität. (2) Die Qualität des Denkens hängt davon ab, was gedacht wird. Die erste Substanz kann aber nur das Beste denken und zwar ohne Veränderung, denn wenn sich das Objekt verändern würde, könnte es sich nur zum Schlechteren hin verändern und wäre dann nicht mehr das Beste. Da die erste Substanz selbst das Beste ist, kann sie

nur sich selbst denken. Aber wie kann man das verstehen? Auf beide Probleme will Ar. mit der Behauptung, daß das Denken der ersten Substanz das Denken des Denkens ist, eine Antwort geben.

Gegen die Formel »das Denken des Denkens« sind im wesentlichen zwei Einwände erhoben worden. Der erste Einwand besagt, daß Gott zu einer Art Narziß gemacht wird, der nur sich selbst, d. h. seine eigene Aktivität des Denkens, kennt. Gott hätte dann kein Wissen von irgend etwas außerhalb seiner selbst. Der zweite Einwand besagt, daß die Formel »das Denken ist Denken des Denkens« eine logische Leerformel ist: Es wird so getan, als ob das Denken ein Objekt hätte, aber das Denken kann nicht nur das eigene Denken als Objekt haben, wenn es nicht auch ein wirkliches Objekt denkt. Beide Einwände übersehen, daß Ar. in Met. XII 9, 1074b38–1075a5 ausdrücklich darauf hinweist, daß das Denken des Denkens nicht nur für Gott charakteristisch ist, sondern in bestimmten Fällen auch auf das menschliche Denken zutrifft, sofern nämlich Gegenstände der theoretischen Wissenschaften, d. h. Begriffe, gedacht werden. Um diese Behauptung zu verstehen, hilft eine Analogie aus dem Bereich der Wahrnehmung weiter (vgl. An. III 4–8). Damit der eine Vorgang des Sehens stattfindet, müssen zwei Dinge gegeben sein. Erstens ein Objekt, das gesehen wird, und zweitens jemand, der das Objekt sieht. Im Vorgang des Sehens gibt es eine Einheit der Aktualität des Sehens und des Objekts, das gesehen wird. Eine solche Einheit gibt es nicht nur in dem Fall der Wahrnehmung, sondern auch im Fall des Denkens, wenn das Gedachte stofflose Begriffe bzw. Formen (→ *eidos*) sind, denn die Wahrheit über die Formen gibt es überhaupt nur als Gedanken (vgl. An. III 4, 430a1–9). Insofern das Denken und das Gedachte identisch sind, ist Denken Denken des Denkens.

*Lit.:* J. BRUNSCHWIG, Metaphysics Λ 9: A Short-Lived Thought-Experiment?, in: Aristotle's Metaphysics Lambda, hg. von M. FREDE/D. CHARLES, Oxford 2000, 275–306. – T. de KONINCK, Aristotle on God as Thought Thinking Itself, in: RMeta 47 (1994), 471–515. – A. KOSMAN, Metaphysics Λ 9: Divine Thought, in: Aristotle's Me-

taphysics Lambda, hg. von M. FREDE/D. CHARLES, Oxford 2000, 307–326.

*M. Bordt*

**nomisma / Geld** (νόμισμα; lat. *moneta*). In der *Politik* macht Ar. die Entwicklung einer ausschließlich auf Gelderwerb bedachten Disziplin (→ *chrêmatistikê*) dafür verantwortlich, »daß es für Reichtum und Besitz keinerlei Grenze zu geben scheint« (I 9, 1256b41 f.). In diesem Kontext versucht Ar. zu erklären, aus welchen Gründen und zu welchem Zweck man übereingekommen ist, *n.* zu verwenden.

Eine ursprüngliche und naturgemäße Form wirtschaftlichen Handelns besteht Ar. zufolge im Tauschhandel, der sich entwickelt, weil »die Menschen von einem Gegenstand mehr, von dem anderen weniger haben, als sie bedürfen« (I 9, 1257a14–17). Diesem ursprünglichen Tauschverkehr sind klare Grenzen gesetzt: man tauscht so viel, wie man zum Leben braucht (a18 f.). Bei diesem direkten Gütertausch ist noch kein *n.* nötig. Erst nachdem der Tauschhandel »durch Einfuhr des Mangelnden und Ausfuhr des Überflüssigen sich immer weiter örtlich ausdehnte, verfiel man notwendigerweise auf die Einführung des Geldgebrauchs« (a31–34). Als *n.* gebraucht man Metallstücke mit eingeprägten »Zeichen des Werts« (a41). Da nun die eigentlichen Tauschgegenstände nicht jedes Mal mittransportiert werden müssen, werden die entsprechenden Güterbewegungen stark vereinfacht und so Bedingungen dafür geschaffen, in größerem Umfang Handelsgeschäfte zu betreiben (b1 f.). Damit aber hat man sich von der Autarkiesicherung als primärem Ziel des Wirtschaftens verabschiedet und widmet sich vor allem der Frage, »wie und mit welchen Mitteln man beim Umsatz möglichst viel Gewinn machen könne« (b4 f.). Aus der Existenz dieser Art von Handel schließt man nun irrtümlicherweise, daß die »Erwerbskunst (*chrêmatistikê*) vorzugsweise auf das *n.* gerichtet« sei (b5 f.) und daß auch Reichtum nichts weiter als eine »Masse von möglichst viel G.« sei (b8 f.). Ar. hält das unbegrenzte Streben nach G., das nicht mehr für die Notwendigkeiten der Haushaltsführung gebraucht wird, für nicht naturgemäß und künstlich (b3 f.), wes-

halb es auch »mit Recht getadelt wird« (I 10, 1258b1). Diese Kritik an dem künstlich verselbständigten Gewinnstreben wird auf die Spitze getrieben, wenn Ar. auf das Wuchergeschäft (*obolostatikê*) zu sprechen kommt, »weil dieses unmittelbar aus dem G.e selbst den Erwerb zieht und nicht aus dem, wofür das G. doch allein erfunden ist. Denn wegen des Tausches kam es auf, der Zins aber vermehrt es an sich selber« (b2–5).

Die zweite wichtige Erörterung zum *n.* findet sich in der *Nikomachischen Ethik*. Dort untersucht Ar. es im Rahmen seiner Theorie der Gerechtigkeit, anläßlich seiner Analyse der Bedeutung von Wiedervergeltung in Tauschbeziehungen (V 8). Den Namen *n.* führt er hier darauf zurück, daß »es nicht von Natur, sondern durch Konvention (*nomô*) gilt und weil es bei uns steht, es zu verändern und wertlos zu machen« (V 8, 1133a30 f.; b20 f.; vgl. MM I 33, 1194a23; Pol. I 9, 1257b10–12). Ansonsten akzentuiert Ar. die Untersuchung etwas anders und betont vor allem die gemeinschaftsbildende, soziale Bedeutung von *n.* Demzufolge »muß alles seinen Preis haben. So wird stets ein Austausch möglich sein, und wenn dies, dann auch die Gemeinschaft (→ *koinônia*). Das G. macht also wie ein Maß die Dinge kommensurabel und stellt eine Gleichheit her. Denn ohne Tausch wäre keine Gemeinschaft möglich und kein Tausch ohne Gleichheit und keine Gleichheit ohne Kommensurabilität« (EN V 8, 1133b14–18). Entgegen der Analyse in der *Politik*, in der die schädlichen Konsequenzen der Einführung von *n.* hervorgehoben werden, wird hier der soziale Nutzen des Geldgebrauchs betont. Das G. gehört in eine Reihe von notwendigen Bedingungen für die Herstellung und Bewahrung der politischen Gemeinschaft (vgl. MM I 33, 1194a21–25).

*Lit.:* S. MEIKLE, Aristotle on Money, in: Phronesis 39 (1994), 26–44.

*R. Geiger*

**nomos / Gesetz, Konvention** (νόμος; lat. *lex*). Der *n.* repräsentiert für Ar. eine Art von Ordnung (*taxis*: Pol. VII 14, 1326a29 f.; vgl. III 16, 1287a18). Grundsätzlich lassen sich zunächst einmal zwei Arten des *n.* unterscheiden. Es gibt ge-

schriebene, »eigentümliche« G.e (*idios n.*), denen gemäß die Bürger einer Stadt leben (Rhet. I 10, 1368b8) und die sie für sich selbst festgelegt haben (I 13, 1373b4 f.). Darüber hinaus gibt es ungeschriebene, »gemeinsame« G.e (*koinos n.*), über die »bei allen […] Übereinstimmung zu herrschen scheint« (I 10, 1368b8 f.), auch ohne daß man dies in einer politischen Gemeinschaft vereinbart hätte (I 13, 1373b8 f.). Ar. drückt dies auch so aus, daß der gemeinsame *n.* »gemäß der Natur« gilt (b6; vgl. EN V 10, 1134b19 f.). Stellen wie diese waren für die spätere naturrechtliche Debatte von immenser Bedeutung, aber im Aristotelischen Werk selber sind sie selten (neben der hier genannten vor allem EN V 10, 1134b18–1135a5).

Wenn Ar. von *n.* spricht, bezieht er sich meistens auf die bürgerlichen G.e einer Polis. In diesem Sinne bezeichnet er G.e auch als »Werke der Staatskunst« (EN X 10, 1181a23 f.). Unter dieser Perspektive unterzieht Ar. die G.e einer Bewertung. Denn es kann sich bei ihnen um gut verfaßte oder um schlecht improvisierte G.e handeln (EN V 3, 1129b24 f.; vgl. Rhet. I 1, 1354a31–35). Als Werke der Staatskunst kommen sie durch die Tätigkeit der Gesetzgebung (*nomothesia*) zustande, für die entweder ein einzelner großer Staatsmann (wie etwa Solon) oder aber eine gesetzgebende Versammlung verantwortlich ist. Dem mit politischer Autorität hergestellten *n.* kommt selber eine Art von Autorität zu. Schon von seiner sprachlichen Form ist es eine Eigenschaft des *n.*, etwas zu befehlen (*keleuein* oder *prostattein*) oder zu verbieten (*apagoreuein* oder *kôlyein*: EN V 3, 1129b19; b24; V 5, 1130b24 f.). Aber als Werk der Politik besitzt der *n.* darüber hinaus eine »zwingende Macht« (*anankastikên dynamin*: X 10, 1181a21), die dafür sorgt, daß ihm auch Gehorsam geleistet wird.

Ar. zufolge dient die Macht dieser G.e aber vor allem dem Ziel, »die Bürger gut und gerecht zu machen« (Pol. III 9, 1280b12), sie von lasterhaften Handlungen abzuhalten und zu tugendhaften Handlungen zu bewegen (EN V 3, 1129b19–24; V 5, 1130b24 f.; X 10, 1180b25; vgl. 1179b31–35). Gesetzlich (*nomimos*), d. h. in Übereinstimmung mit den G.en zu handeln ist für Ar. eine grundlegende, wenn auch nicht die einzige

Bedeutung von Gerechtigkeit (EN V 3, 1129b11 f.). Da die G.e sich überdies auf alle Tugenden richten können (b14–17), wird die als Gesetzeskonformität verstandene Gerechtigkeit (→ *dikaiosynê*) nicht als eine unter anderen Tugenden, sondern als eine die anderen Tugenden umfassende Gesamttugend aufgefaßt (1130a8 f.). Diejenigen, die eine bestimmte tugendhafte Haltung verinnerlicht haben, nennt Ar. auch Menschen, die »sich selbst *n.* sind« (EN IV 14, 1128a32). Daß es überhaupt G.e gibt, die das Handeln der Menschen regulieren, ist für Ar. notwendig: »Denn wie der Mensch in seiner Vollendung das edelste aller Lebewesen ist, so wiederum losgerissen von *n.* und Recht das schlimmste von allen« (Pol. I 2, 1253a31–33).

Neben dem präskriptiven Charakter des *n.* erwähnt Ar. als weiteres wesentliches Merkmal, »daß jeder *n.* allgemein ist« (EN V 14, 1137b13; vgl. Pol. II 8, 1269a11; III 11, 1282b4–6; III 15, 1286a10 f.; Rhet. I 1, 1354b5 f.). Anders als ein von der Volksversammlung gefaßter Beschluß (*psêphisma*) bezieht sich ein *n.* nicht auf einen einzelnen Fall, sondern allgemein auf Klassen von Handlungen. Es gibt jedoch Ar. zufolge einen unvermeidlichen »Mangel, der entsteht, weil das G. allgemein spricht« (EN V 14, 1137b25). Denn da es letztlich einzelne Handlungen sind, die durch ein allgemein formuliertes G. beurteilt werden müssen, wird es zwangsläufig Fälle geben, in denen nicht eindeutig ist, daß sich diese Handlung unter diesen *n.* subsumieren läßt. Es besteht also das Problem, daß »man allgemein reden muß, dies aber nicht angemessen tun kann« (b14 f.; vgl. Pol. III 11, 1282b4–6). Der *n.* erfaßt dann nur noch die Mehrzahl der Fälle, ist sich dieser Fehlerhaftigkeit aber vollkommen bewußt (EN V 14, 1137b15 f.). Die Lücke, die dadurch gelassen wird, erzeugt einen Raum für die Billigkeit (→ *epieikeia*). Während die allgemeine Gerechtigkeit darin besteht, dem *n.* gemäß zu handeln, besteht die Billigkeit in einer »Korrektur des *n.*, soweit er aufgrund seiner Allgemeinheit mangelhaft ist« (b26 f.). Darüber hinaus betont Ar. auch, »daß nicht alles gesetzlich geregelt wird, da man über einige Dinge unmöglich G.e geben kann« (b27–29; vgl. Pol. III 16, 1287b22 f.). In diesen Fällen sind Beschlüsse (*psêphis-*

*mata*) nötig, um Bestimmungen für den einzelnen Fall zu treffen (EN V 14, 1137b29). Regierungen jedoch, die zu sehr oder sogar ausschließlich durch Beschlüsse herrschen wollen, werden scharf kritisiert (Pol. IV 4, 1292a18–25).

Ar. hält strikt daran fest, daß die Herrschaft in einem Staat sich an G.en orientieren muß. Denn »in den G.en liegt die Erhaltung der Stadt« (Rhet. I 4, 1360a19 f.). Im Hinblick auf den Wunsch nach Gesetzesänderungen macht Ar. deshalb deutlich auf den Schaden aufmerksam, der daraus entstehen kann, und empfiehlt, genau abzuwägen, ob der angestrebte Vorteil es rechtfertigt, das Schadensrisiko einzugehen: »Falls nämlich die Verbesserung nur eine geringe ist, da doch andererseits die Gewöhnung daran, leicht zur Aufhebung bestehender G.e zu schreiten, ein großer Übelstand ist, so liegt zutage, daß man lieber manche Fehler in der Gesetzgebung und Regierung ruhig sich gefallen lassen muß, denn man wird nicht so viel Nutzen von der Veränderung haben als Schaden von der einreißenden Gewöhnung an Ungehorsam gegen die Regierenden« (Pol. II 8, 1269a14–18). Trotz dieses Vorbehalts gesteht Ar. im allgemeinen aber zu, »daß gewisse G.e zu gewissen Zeiten eine Änderung erfahren müssen« (a12 f.).

Die Herrschaft des *n.* spielt bei der Bewertung von Verfassungen eine entscheidende Rolle. Denn für Ar. ist, mit Ausnahme des sogenannten »Vollkönigtums« (vgl. → *basileia*), eine Verfassung, in der die Regierung eigenmächtig und nicht mehr nach G.en entscheidet, die schlimmstmögliche Form einer Verfassung. Genaugenommen kann man bei dem entsprechenden Staat nicht einmal mehr von einer Verfassung sprechen: »Denn wo nicht die G.e regieren, da ist auch keine Verfassung« (Pol. IV 4, 1292a32; zum Verhältnis von *n.* und Verfassung vgl. auch IV 1, 1289a15–20). Das politische Handeln soll also so weit wie möglich der Herrschaft der G.e unterstellt werden (II 9, 1270b29–31; II 10, 1272b5–7). Als ein Grund für diese Auszeichnung der gesetzesförmigen Herrschaft wird angegeben, daß im Unterschied zu den Menschen, die sich in ihrem Handeln auch von Affekten leiten lassen, der *n.* an sich selber frei von Leidenschaften sei (III 15, 1286a17–20; vgl. III 10,

1281a34–36). Der *n.* repräsentiert für Ar. eine Form von Klugheit und Vernunft (EN X 10, 1180a21 f.), allerdings eine »Vernunft ohne Begehren« (III 16, 1287a32).

*Lit.:* R. KRAUT, Aristotle. Political Philosophy, Oxford 2002, 105–132 und 451–457. – W. von LEYDEN, Aristotle and the Concept of Law, in: Philosophy 42 (1967), 1–19. – D. N. SCHROEDER, Aristotle on Law, in: Polis 4 (1981), 17–31.

*R. Geiger*

**nous / Intellekt, Verstand, Vernunft** (νοῦς; lat. *intellectus*) ist bei Ar. (1) als spezifisch menschliches Denk- und Erkenntnisvermögen zu verstehen, (2) im kosmologischen Sinne als das alles lenkende Prinzip. Die Tätigkeit des *n.* wird als *noein* (denken, erfassen, erkennen), substantiviert als *noêsis* bezeichnet. Gegenstand des *n.* ist das *noêton* (das Denkbare, Erkennbare) oder das *nooumenon* (das Gedachte, Erkannte).

(1) Mit einer Zuordnung, die auf Alkmaion zurückgeht (DK 24 B 1 a), bezeichnet Ar. mit *n.* in Abgrenzung zu der auch Tieren zukommenden sinnlichen Wahrnehmung (→ *aisthêsis*) die in der sublunaren Welt nur Menschen eigene spezifische Erkenntnisfähigkeit (Pol. I 2, 1253a9 f.). Insofern begründet die *n.*-Theorie innerhalb des Aristotelischen Gedankengebäudes die Anthropologie: Während Wahrnehmung Tiere von Pflanzen unterscheidet, trennt *n.* Menschen von Tieren. Dabei veranschlagt Ar. im Anschluß an Platon und gegen Empedokles und Demokrit (An. I 2, 405a8–11; I 5, 410a27–29; III 3, 427a21–25; DK 31 B 105) eine Nichtkörperlichkeit des Denkens, die nur insofern relativiert werden muß, als menschliches Denken auf *phantasmata* (Vorstellungen; vgl. → *phantasia*) zurückgreifen muß, die über ihre Entstehung durch die Wahrnehmung wiederum an Körperlichkeit gebunden sind. Die Schwierigkeit, den genauen Charakter des *n.* (und der Wahrnehmung) zu bestimmen, mündete in der Interpretationsgeschichte in völlig unterschiedlichen Auslegungen: Ar.' Theorie wurde als Dualismus aufgefaßt, als psychophysikalischer Parallelismus, als schwacher Physikalismus, als Funktionalismus, als identifizierender Materialismus, als Position sui gene-

ris, die mit keiner modernen vereinbar sei, usw. Insbesondere stellt sich das Problem, daß zentrale Punkte der *n.*-Theorie nur skizzenhaft angesprochen werden, nicht systematisch ausgearbeitet sind und sich zudem nur schwer in modernes Vokabular übertragen lassen.

*n.* wird allgemein bestimmt als dasjenige, womit die Seele denkt und Annahmen macht (An. III 4, 429a22 f.). Erkenntnisgegenstand ist das, was es heißt, ein x zu sein (→ *ti ên einai*: 429b12 f.). Die Funktionsweise des *n.* wird dabei mit der der Wahrnehmung verglichen und enggeführt. *n.* verhält sich zu den denkbaren Gegenständen so wie Wahrnehmung zu den wahrnehmbaren Gegenständen: Das *noêton* (das Denkbare) wird als die Ursache des Denkens gesetzt, so wie das *aisthêton* (das Wahrnehmbare) die Ursache des Wahrnehmens ist (An. III 4, 429a13–15; Met. XII 7, 1072a30). Dabei bleibt unklar, welcher genaue ontologische Status dem *noêton* zukommt.

Auch ist Denken so etwas wie affiziert werden (An. III 4, 429a14 f.). Um den Vergleich mit der Wahrnehmung aufrechtzuerhalten, die von der Aufnahme der wahrnehmbaren Form im Sinnesorgan ausgeht, wird für die Verstandestätigkeit eine intelligible Form angenommen, die der *n.* aufnimmt. Da der Gegenstand des Denkens als interner gesetzt wird (im Gegensatz zu den in der Außenwelt vorhandenen Gegenständen der Wahrnehmung), scheint diese Form dem Verstand gleichsam innezuwohnen, wodurch jedoch gerade das Vokabular des Affiziert-Werdens unplausibel wird.

Gegen Empedokles, der Denken und Wahrnehmen in eins setzte, führt Ar. ins Feld, daß nicht alle Lebewesen über Vernunft verfügen (An. I 2, 404b5 f.). Auch auf der theoretischen Ebene sind wichtige Unterschiede zwischen Wahrnehmung und *n.* festzuhalten: Denken kann wahr oder falsch sein, während eigentümliche Wahrnehmung immer wahr ist (Sens. 4, 442b8–10; Met. IV 5, 1010b1–3). Bei der Wahrnehmung führt die Vermischung des speziellen Wahrnehmungsvermögens mit einem Sinnesorgan zu einem *blind spot*: Eine Hand spürt nur Temperaturen, die sich von der eigenen unterscheiden, jedoch nicht die, die der eigenen genau entspricht. Der *n.*

kann jedoch alle Gegenstände denken, daher muß er mit dem Körper unvermischt sein. Der *n.* wird in gewissem Sinne zu dem, was er denkt. Da er alles denken kann, muß er auch alles werden können und darf insofern über keine eigene Natur verfügen. Er hat keinerlei Natur außer derjenigen, zu vermögen, mit jedem möglichen Gedankenobjekt identisch zu sein, und verfügt daher im Gegensatz zu den Wahrnehmungsvermögen über kein zugeordnetes Organ. In diesem Sinne ist er auch abtrennbar vom Körper (An. III 4, 430a3–5): Während Sehen nur mit einem Auge funktioniert, hängt das Denken nicht auf gleiche Weise vom Körper ab (wobei allerdings der Rückgriff auf die *phantasmata*, deren der *n.* bedarf, bedeutet, daß nur jetzt oder zumindest früher verkörperte Lebewesen in der sublunaren Welt denken können). Diese körperliche Unabhängigkeit des Denkens unterstützt den Standpunkt von Dualisten. Da die Seele (→ *psychê*) als Form des organischen Körpers definiert wird (An. II 1, 412a19–21; a27–28; b4–6), die mit diesem zerfällt, kommt dem *n.* ein Sonderstatus zu, der sich nicht ohne weiteres mit dieser Definition in Einklang bringen läßt. Da Denken nicht wie Wahrnehmung von der Anwesenheit eines Gegenstandes in der Außenwelt abhängt, können wir etwas denken, wann immer wir dies wollen (An. III 5, 417b19–26; III 3, 427b17 f.). Ferner denkt die Vernunft mehr und besser, wenn sie etwas intensiv denkt, während die Wahrnehmung durch überstarke Eindrücke unmöglich und das zugehörige Organ zerstört wird, wie etwa das Ohr durch zu viel Lärm (III 4, 429a29–b4).

*n.* ist nichts in Aktualität, bis er denkt (An. III 4, 429a24), weshalb er mit der leeren Schreibtafel verglichen wird (430a1 f.). Obwohl man zunächst vermuten könnte, daß es sich beim Denken um eine Veränderung handelt, besteht der Erkenntnisprozeß nicht in einer → *kinêsis* (Physik VII 3, 247b4 f.): Von den Arten der *kinêsis* ist ihm die der qualitativen Veränderung (→ *alloiôsis*) am ähnlichsten, der Unterschied besteht jedoch darin, daß aus potentiellem Wissen nicht durch eine Veränderung hin zur entgegengesetzten Qualität (z. B. von warm zu kalt, von süß zu bitter: vgl. Met. V 21) aktuelles

Wissen wird, sondern durch die Gegenwart des Gedankenobjektes (vgl. mit der Medizin: Gen. corr. 324a29–b1).

Im Denkprozeß ist der erleidende, passive *n.* (*n. pathêtikos*) von dem erst später durch die Kommentatoren so genannten aktiven *n. poiêtikos* zu unterscheiden. Die genaue Aufgabenbestimmung dieser beiden Vermögensteile ist bis heute umstritten. Der erleidende *n.* ist als Materie des Denkens zu verstehen, die alle Dinge wird und vergänglich ist (An. III 5, 430a10–14). Der *n. poiêtikos* hingegen bringt alles hervor, ist abgetrennt, unaffizierbar und unvermischt, da er der Substanz nach Aktualität (→ *energeia*) ist (An. III 5, 430a16–18). Er ist ewig, unsterblich und unaufhörlich tätig (a22 f.). Die Interpreten verstehen diese Unterscheidung wahlweise als zwei Stadien des Denkens – das des Erwerbs von Konzepten einerseits und ihres Gebrauchs andererseits (vgl. An. III 4, 429b5–9; II 5, 417a21–b2: Barnes 1979) –, als zwei zusammenspielende Vermögen – die Fähigkeit zu denken einerseits und die Wiedererkennungsfähigkeit eines Menschen als Menschen andererseits (Frede 1996) – oder als durch den *n. poiêtikos* veranlaßtes Erlangen eines Gedankenobjekts vom *n. pathêtikos* (Wedin 1993). Bei der Interpretation des *n. poiêtikos* ist ebenso umstritten, ob es sich hierbei um den ersten Beweger aus Met. XII handelt, dem als einziger anderer Entität in der Aristotelischen Metaphysik dieselben Eigenschaften zugeschrieben werden. Die von außen her kommende Vernunft (*n. thyrathen*: Gen. an. II 3, 736b27–29) wurde zumeist mit der wirkenden in Verbindung gebracht.

In der praktischen Philosophie ist *n.* relevant als eine der dianoetischen Tugenden (EN VI 3, 1139b17; vgl. → *aretê*), der die Aufgabe des Erfassens von Prinzipien zukommt (EN VI 6, An. post. II 19). Der theoretische *n.* ist weiterhin einer der Kandidaten für das Glück (→ *eudaimonia*: EN X 7), der *n. praktikos* (An. III 9, 433a1–3; III 10, 433a13–17) hingegen ist als Mitursache von Handlungen auf deren Gelingen gerichtet (EN VI 2, 1139a16–17).

(2) Die in Buch XII der *Metaphysik* ausgearbeitete Vernunft als kosmologisches Prinzip kann auf vorplatonische Vorbilder verweisen (Xenophanes, Heraklit). Der *n.* steht in der Nach-

folge des Platonischen Weltenschöpfers, wie er im *Timaios* dargestellt wird: Er ist die erste ewige und unbewegte Substanz, die wie ein Geliebtes oder Erstrebtes bewegt und die Finalursache des gesamten Kosmos darstellt. Von diesem Prinzip hängen der Himmel und die Natur ab (Met. XII 9, 1075a11 f.). Er denkt den einen Gegenstand, der seine höchste Würde nicht beeinträchtigt: sich selbst (XII 7, 1072b18 f.; XII 9, 1074b25 f.; b33–35; vgl. »Unbewegter Beweger« [→ *theos*]: Phys. VIII).

*Lit.:* J. BARNES, Aristotle's Concept of Mind, in: Articles on Aristotle 4. Psychology and Aesthetics, hg. von DERS./M. SCHOFIELD/R. SORABJI, London 1979, 32–41. – M. FREDE, La théorie aristotelicienne de l'intellect agent, in: Corps et âme. Sur le De Anima d'Aristote, hg. von G. ROMEYER-DHERBEY, Paris 1996, 377–390. – M. WEDIN, Tracking Aristotle's *Nous*, in: Aristotle's De Anima in focus, hg. von M. DURRANT, London/New York 1993, 128–161.

*N. Kubota*

**nyn / jetzt** (νῦν; lat. *nunc*) wird in Phys. IV 13 in einer ursprünglichen und einer abgeleiteten Bedeutung erklärt; in der ursprünglichen bezeichnet »j.« die augenblickliche Gegenwart, die Ar. nominalisierend »das J.« nennt, in der abgeleiteten die nächste Nachbarschaft der Gegenwart: entweder die unmittelbare Zukunft (»j.« im Sinne von »gleich«) oder die unmittelbare Vergangenheit (»j.« im Sinne von »soeben«).

Das J. (hier und im folgenden stets gemäß der ursprünglichen Bedeutung) und die Zeit (→ *chronos*) bedingen einander (Phys. IV 11, 219b33–220a1); denn das J. kommt nicht ohne die Zeit vor, sondern ist in der Zeit, zwar nicht in der Art eines realen Prozesses und nicht als ein Teil (→ *meros*) der Zeit (IV 10, 218a6), wohl aber wie die Einheit in der Zahl (IV 12, 221a14 f.), nämlich als ein unselbständiges Moment. Umgekehrt gibt es keine Zeit ohne das J.; denn das J. verbindet Vergangenheit und Zukunft und stiftet so den Zusammenhang der Zeit, ihre Kontinuität (→ *syneches*: IV 11, 220a5; IV 13, 222a10), als die gemeinsame (und unteilbare; vgl. VI 3, 234a19–24) Grenze (→ *peras*) zwischen einer zu Ende gehenden und einer beginnenden Zeit (IV 13, 222a12; V 3, 233b35–

234a3). Ferner teilt es die Zeit (IV 11, 220a5) der Möglichkeit (→ *dynamis*) nach (IV 13, 222a14) und ist insofern nicht mehr als gemeinsame Grenze eines (→ *hen*), sondern gilt jetzt als zwei (wie der Punkt beim Teilen einer Linie): als Ende der vergangenen und als davon verschiedener Anfang der kommenden Zeit (IV 11, 220a9–11; IV 13, 222a15–19), primär jedoch als Anfang der kommenden Zeit (vgl. VIII 8, 263b14 f.). Teilung und Vereinigung der Zeit fallen faktisch in eins, nämlich in ein und dasselbe J., sind aber ihrem Wesen und Begriff nach natürlich nicht dasselbe (IV 13, 222a19 f.).

Auch für das J. gilt, daß es »zwar in einem Sinn genommen immer dasselbe, im anderen aber nicht dasselbe« ist (IV 11, 219b31 f., vgl. b12 f.): Das, was die Gegenwart zur Gegenwart macht, bleibt konstant im Wechsel der Zeiten; aber die Zeiten ihrerseits bzw. die einzelnen sukzessiven J.e sind voneinander verschieden. Dagegen argumentiert Wieland [3]1992, 326: Das J., welches konstant bleibt und die Kontinuität der Zeit stiftet, ist das substantielle Jetzige: die bewegte Sache, die in der Bewegung beharrt; aber daß die Sache in den verschiedenen Bewegungsstadien jeweils jetzig ist, ist jedesmal ein anderer Sachverhalt.

*Lit.:* W. ROSS, Aristotle. Physics, Oxford 1936, 63. – W. WIELAND, Die aristotelische Physik, Göttingen [3]1992 ([1]1962), 323–326.

*A. F. Koch*

## O

**oikeion / eigentümlich, spezifisch** (οἰκεῖον; lat. *proprium*). Ursprünglich bezeichnete *o.* das zur eigenen → *oikia* (Haus, Haushalt) bzw. zur eigenen Person Gehörige. Das hieraus entfaltete vorphilosophische Bedeutungsspektrum findet sich auch bei Ar.: bezogen auf Sachen/Sachverhalte als materiell (EN IV 1, 1120a17 f.) oder geistig (EN I 4, 1096a15) Eigenes, bezogen auf Personen zur Beschreibung zwischenmenschlicher Relationen, z. B. Mitbürger (Rhet. I 4, 1360a23), Freunde/Verwandte (Rhet. II 4, 1381b34; EN VIII 14, 1162a2–4). Dieser Aspekt spezifischer Zugehörigkeit steht im Vorder-

grund, wenn *o.* als »passend«, »angemessen« verwendet wird, etwa bei sprachlichen Termini (EN IV 1, 1119b33 f.) oder stilistischen Mitteln (Rhet. III 2, 1404b31–33). Aus diesem Alltagsgebrauch ergab sich der philosophische.

(1) Logisch-epistemologisch bezeichnet *o.* die in den Definitionen (→ *horismos*) durch *o. genos* (*genus proprium*) und *oikeia* → *diaphora* (*differentia specifica*: Top. I 18, 108b4–6; VI 1, 139a27–29; Met. III 3, 998b25) ausgedrückten Wesensmerkmale (Met. V 2, 1014a7 f.; Phys. II 3, 195b3 f.). Damit ist ein nicht weiter differenzierbarer Sachverhalt (*o.* bzw. *atomon eidos*) beschrieben (An. II 3, 414b27). Aus der Definition lassen sich sodann als je spezifische Prinzipien (*oikeiai archai*) der beweisenden Wissenschaften (→ *epistêmê*) deren erste, unmittelbare Prämissen (*amesoi protaseis*; vgl. → *protasis*) gewinnen (An. post. I 2, 71b19–23; Top. VIII 3, 158a36 f.; Gen. an. II 8, 748a7–9). Aus ihnen werden die für die jeweilige Wissenschaft spezifischen Schlüsse (*oikeios* → *syllogismos*: An. post. I 12, 77a37–40) gebildet.

(2) Von hier aus kann in weniger strikt technischem Sinn *o.* die einem bestimmten Inhalt zugehörige Wissenschaft (An. I 3, 407b12 f.; Cael. IV 1, 307b30 f.; EE I 6, 1217a8–10), deren spezielle Problemstellungen (EE I 3, 1215a3 f.), Kritikpunkte (Cael. II 13, 294b10–12) und Methodik (EN I 7, 1098a26–29), aber auch die erforderliche Eignung des Lernenden (EN I 1, 1095a2) bedeuten.

(3) Weiter wird *o.* ganz allgemein bei spezifischen Zuordnungen verwendet, etwa teleologisch bei der Zuordnung von einer Leistung (→ *energeia*) und ihrer Bestform (→ *aretê*: EN I 6, 1098a14 f.) oder physikalisch/biologisch von Funktion und Materie (An. II 2, 414a25–27; Met. VIII 4, 1044a17 f.), von spezifischen Bewegungen (Cael. III 3, 302b5), Örtern (Cael. I 7, 276a10–12; MM I 14, 1188b1 f.; Phys. IV 4, 211a4 f.), Gestalten (Cael. II 4, 286b10 f.), Ordnungsstrukturen (Cael. III 2, 301a5 f.), Temperaturen (Meteor. IV 1, 379a16–18). In der Ethik korrespondiert dem individuellen Habitus (→ *hexis*) eine spezifische Leistung (EN X 6, 1176b26 f.), dieser wiederum eine spezifische Lust (→ *hêdonê*). Gesellschaftlich ergeben

sich je nach Charakter individuell spezifische politische Präferenzen (Pol. VIII 1, 1337a14–16). Soziale Gerechtigkeit (→ *dikaiosynê*) besteht in der Zuteilung des spezifisch Angemessenen (EN IX 2, 1165a30–33).

*Lit.:* M. DIMITRAKOPOULOS, Zur Bestimmung des oikeion-Begriffs bei Platon, in: Philosophia 12 (1982), 189–210. – L. PEPE, Una nota sull'uso aristotelico del termine oikeios, in: AFLN 19 (1976–77), 23–29.

*Ch. Pietsch*

**oikia / Haus, Haushalt, Familie** (οἰκία; lat. *domus*). Ar. bestimmt die *o.* als »die für das gesamte tägliche Leben bestehende Gemeinschaft« (Pol. I 2, 1252b12–14), im Unterschied etwa zum Staat (→ *polis*) als politischer Gemeinschaft, in der langfristigere und über die bloßen Notwendigkeiten des Alltags hinausgehende Ziele verfolgt werden (b28–30). In Anwendung des analytischen Verfahrens, das für die politische Theorie des Ar. grundlegend ist (I 1, 1252a18–23; 3, 1253b4 f.), wird auch die *o.* über die Teile (*meros*) erklärt, aus denen sie sich zusammensetzt. Als kleinste konstituierende Teile des Hauses bzw. des Haushalts gelten Herr und Sklave, Gatte und Gattin und Vater und Kinder (I 3, 1253b5–7). Dadurch, daß es sich hierbei um drei elementare Formen von Gemeinschaft handelt (→ *koinônia*: I 2, 1252b9 f.), gilt die *o.* ebenfalls als eine, allerdings höherstufige Form von Gemeinschaft. Da Ar. die Haushalte wiederum als Teile der »vollendeten Gemeinschaft« (b28), des Staats, auffaßt, ist die Untersuchung der Hausverwaltung, der → *oikonomia*, auch ein wichtiger Bestandteil seiner politischen Theorie (3, 1253b1 f.).

Die Stellung der *o.* im größeren Rahmen der politischen Theorie wird allerdings nicht ganz eindeutig bestimmt. Denn nachdem er sie zunächst auf eine Reihe elementarer Gemeinschaften zurückgeführt hat, bezeichnet Ar. die *o.* ein anderes Mal auch als »ursprüngliche Gemeinschaft« (*prôtê koinônia*: I 9, 1257a19 f.). Dies läßt sich vermutlich damit erklären, daß für Ar. das Ganze ursprünglicher ist als sein Teil (I 2, 1253a20). Denn in diesem Sinne muß die *o.* ursprünglicher sein als

die in ihr eingeschlossenen Teilgemeinschaften. Andererseits ist derselben These zufolge natürlich der Staat die ursprünglichste Gemeinschaft, während Ar. an einer Stelle in der *Nikomachischen Ethik* sagt, daß die *o.* »ursprünglicher und notwendiger ist als der Staat« (VIII 14, 1162a18 f.).

Die Art und Weise, in der Ar. die *o.* konzipiert, ist Teil seiner Argumentation (v. a. in Pol. II 1–6) gegen das Platonische Modell einer besten Verfassung. Denn Platon hatte in der *Politeia* vorgeschlagen, die einzelnen Haushalte als selbständige Teile innerhalb der politischen Gemeinschaft aufzulösen. Damit sollte eine absolute politische Einheit hergestellt werden, die durch keine selbständigen Gemeinschaftsformen mehr eingeschränkt ist. Dagegen betont Ar., daß Haus und Staat in einer bestimmten Hinsicht zwar tatsächlich eine Einheit bilden sollen, aber eben keine vollständige (II 5, 1263b31 f.; vgl. II 2, 1261a18–22). Die Unabhängigkeit geht jedoch nicht so weit, daß es rechtens wäre, den eigenen Haushalt zu führen, als ob dieser ein Staat wäre (III 9, 1280b25 f.). Das Maß an Einheit und Gemeinschaft, das für das Verhältnis von Haus und Staat sinnvoll ist, soll durch Erziehung (→ *paideia*) hergestellt werden (II 5, 1263b36 f.). Ebenfalls zurückweisen will Ar. die Platonische Annahme (Plt. 258e–259d), daß sich die Herrschaft in einem Haus und die in einem Staat nur durch »die größere oder geringere Zahl der Beherrschten« (Pol. I 1, 1252a9 f.) unterscheide und daß insofern »ein großes Haus und ein kleiner Staat in nichts verschieden sind« (a12 f.). Diese Konzeption verkennt, daß beide der Art nach verschieden sind und ganz andere Formen der Gemeinschaft darstellen (a9 f.). Die genaue Untersuchung der Hausverwaltung (*oikonomia*) im ersten Buch der *Politik* dient deshalb auch dem Ziel, diesen Unterschied der Art nach genauer zu markieren.

*Lit.:* P. KOSLOWSKI, Haus und Geld. Zur Aristotelischen Unterscheidung von Politik, Ökonomik und Chrematistik, in: PhJ 86 (1979), 60–83.

*R. Geiger*

**oikonomia / Hausverwaltung, Haushaltsführung**
(οἰκονομία; lat. *ars oeconomica*). Für Ar. besteht die Aufgabe der *o.* in der »Verwendung der im Hause vorhandenen Mittel« (Pol. I 8, 1256a12 f.; I 10, 1258a24f.). Für den Erwerb dieser haushaltlichen Mittel ist die sogenannte »Erwerbskunde« (→ *ktêtikê*) zuständig.

Anders als der moderne Begriff »Ökonomie« referiert der Aristotelische Begriff *o.* nicht auf eine Theorie, sondern auf den Gegenstand einer Theorie. Für Ar. ist die Haushaltsführung Gegenstand der politischen Theorie. Denn seinem allgemeinen analytischen Verfahren zufolge (Pol. I 1, 1252a17–21) muß er für eine Untersuchung des Staats (→ *polis*) auf dessen Teile zurückgehen, und als solche werden die einzelnen Haushalte (→ *oikia*) beschrieben. In seiner Untersuchung der *o.* analysiert Ar. die verschiedenen Tätigkeiten, die verschiedenen Formen von Gemeinschaft und auch die Herrschaftsverhältnisse, die in einem Haushalt bestehen. Von den drei wesentlichen Beziehungen, durch die sich ein Haushalt konstituiert, der von Herrn (→ *despotês*) und Sklaven (→ *doulos*), von Gatten und Gattin und der von Vater und Kindern, widmet Ar. jedoch nur der erstgenannten eine ausführlichere Untersuchung (Pol. I 4–7 und 13).

Von den weiteren Disziplinen, die Ar. im ersten Buch der *Politik* bespricht, der »Erwerbskunde« (*ktêtikê*) und der »Lehre vom Gelderwerb« (→ *chrêmatistikê*), gehört, strenggenommen, nur die erstere zur *o.* Denn nur sie bleibt in dem, was sie erwirbt, an die Notwendigkeiten der Haushaltsführung gebunden, an das, was für das tägliche Leben wie auch für das gute Leben unabdingbar ist. Für die *chrêmatistikê* dagegen gilt diese Beschränkung nicht mehr: in ihrem Versuch, durch Handel Reichtum zu erwerben, kennt sie keine Grenzen mehr. Ihr Streben ist nicht mehr an die Autarkiesicherung im Haushalt gebunden, so daß sie unter Ar.' strengem Begriff nicht mehr zur *o.* gerechnet werden kann. Vor allem die diskutierte Ansicht, daß sie nichts anderes als *chrêmatistikê* sei (I 3, 1253b12–14; I 8, 1256a3–5), wird in aller Deutlichkeit zurückgewiesen.

Neben der Bestimmung der genuinen Aufgaben der *o.* verfolgt Ar. mit seiner Analyse auch eine kritische Absicht. Er wendet sich gegen die von Platon diskutierte Meinung (Plt. 258e; vgl. auch Xenophon, *Memorabilien* III 4,12), daß die Herrschaft, die ein Staatsmann, ein König, ein Hausverwalter und ein Herr ausüben, von Grund auf dieselbe ist und sich nur dadurch unterscheidet, daß die Anzahl der Beherrschten eine andere ist. Für Ar. ist ein solches, bloß quantitatives Kriterium unwesentlich. Wer Herrschaftsformen angemessen differenzieren will, muß vielmehr die verschiedenen Arten der Gemeinschaft analysieren, in der die Herrschaft ausgeübt wird. Die Untersuchung der *o.* ist deshalb auch Teil einer differenzierten Herrschaftsanalyse (Pol. I 1, 1252a7–23).

*Lit.:* W. J. BOOTH, Politics and the Household. A Commentary on Aristotle's Politics Book One, in: HPTh 2 (1981), 203–226. – M. I. FINLEY, Aristotle and Economic Analysis, in: Articles on Aristotle 2. Ethics and Politics, hg. von J. BARNES/M. SCHOFIELD/R. SORABJI, London 1977, 140–158. – S. MEIKLE, Aristotle's Economic Thought, Oxford 1995.

*R. Geiger*

**oligarchia / Herrschaft der Wenigen, Oligarchie**

(ὀλιγαρχία; lat. *oligarchia*). (1) Für Ar. gehört die *o.* zu den abweichenden und verfehlten Verfassungen, in der die Herrschaft von einigen Wenigen (Pol. III 7) oder, wie er nach seiner Kritik an der Unangemessenheit bloß quantitativer Verfassungsbestimmungen formuliert (III 8), von einigen Reichen zu ihrem eigenen Nutzen ausgeübt wird. Neben der fehlenden Gemeinwohlorientierung liegt die Verfehltheit der oligarchischen Verfassung auch darin begründet, daß in ihr eine unzulässige Generalisierung von Rechtsansprüchen vorgenommen wird. Der grundlegende normative Irrtum der Oligarchen besteht darin, aus einer bestimmten Ungleichheit (hinsichtlich des Vermögens) zu schließen, daß man auch in allen anderen Hinsichten, vor allem hinsichtlich der politischen Rechte, ungleich ist (III 9; vgl. V 1). In der differenzierten Verfassungslehre der mittleren Bücher der *Politik* werden die ver-

schiedenen Formen der *o*. zumeist in Analogie zur Demokratie (→ *dêmokratia*) vorgestellt (*analogizomenon*: VI 6, 1320b20 und IV 6, 1293a33 f.: die letzte Art der *o*. als »Gegenstück [*antistrophon*] der letzten Art von Demokratie«). Der Hinweis auf diese Analogien soll es dem Leser ermöglichen, die nur in Ansätzen ausgearbeitete Typologie selber zu ergänzen (b18–20). Die erste und auch beste Form von *o*. nähert sich der Politie (→ *politeia*) an, während die schlechteste Form, die extreme *o*., genauso wie die extreme Demokratie eine Art von tyrannischer Herrschaft darstellt, in der dementsprechend keine Gesetze (→ *nomos*) mehr gelten, sondern alles durch einige wenige Beamte entschieden wird. Diese äußerste Form wird auch als »Gewaltherrschaft« (→ *dynasteia*) bezeichnet (IV 5, 1292b9 f.; vgl. IV 14, 1298a31–33). Ähnlich wie die extreme Demokratie ist auch sie eigentlich keine Verfassung mehr (V 9, 1309b31–35).

Zusammen mit der Demokratie ist die *o*. die am häufigsten auftretende Verfassung (IV 11, 1296a22–36; V 1, 1301b39 f.). Dennoch ist eine *o*. Ar. zufolge eine sehr instabile Form politischer Herrschaft (V 12, 1315b11 f.; 1, 1302a8–11), da der Widerstand gegen den Erhalt der Verfassung besonders groß ist. Denn neben der Opposition des Volkes leidet eine *o*. in der Regel auch noch an der Zerstrittenheit der Oligarchen untereinander (V 1, 1302a9–11; vgl. allerdings V 6, 1306a9 f.). Auf dem Weg zur äußersten *o*. werden nämlich immer weniger Personen an der Regierung beteiligt, so daß selbst ein Teil der Wohlhabenden keine Möglichkeit der politischen Partizipation mehr besitzt. In diesem Fall bildet sich innerhalb einer *o*. »eine andere Oligarchie« (V 6, 1306a13).

(2) Bisweilen erwägt Ar. die Möglichkeit, den Begriff *o*., ähnlich wie den Begriff → *monarchia*, normativ neutral zu verstehen, so daß er nichts weiter als eine Herrschaft von wenigen bezeichnet und auch eine Aristokratie als eine Art von *o*. beschrieben werden kann (Pol. V 7, 1306b24–27; vgl. IV 3, 1290a16 f.).

(3) In der *Nikomachischen Ethik* wird der Begriff *o*., zusammen mit anderen Verfassungsbegriffen, nicht nur in einem

politischen Sinne verwendet, sondern auch, um den Charakter verschiedener Arten von Gemeinschaft in einem Haushalt (→ *oikia*) zu bestimmen. Mit *o.* wird dabei eine verfehlte Form der Herrschaft des Mannes über die Frau bezeichnet, die eigentlich in einer Art aristokratischer Gemeinschaft leben sollen (EN VIII 12, 1160b32–1161a3).

*Lit.:* R. G. MULGAN, Aristotle's Analysis of Oligarchy and Democracy, in: A Companion to Aristotle's Politics, hg. von D. KEYT/F. D. MILLER, JR., Oxford 1991, 307–322.

*R. Geiger*

**on / seiend, Seiendes** (ὄν; lat. *ens*), Partizip Präsens Neutrum zu *einai* (sein, existieren, der Fall sein), kann in der substantivierten Form *to o.* (i) kollektiv alles Seiende, (ii) das durch die Kopula »ist« ausgedrückte Verhältnis zwischen Subjekt und Prädikat, (iii) das Vorliegen eines Sachverhalts, (iv) die Existenz einer Sache oder (v), meist im Plural *ta onta*, Entitäten aller Art bezeichnen. Den substantivierten Infinitiv *to einai* verwendet Ar. häufig in ähnlicher Weise wie das Partizip, gelegentlich stehen beide Ausdrücke ohne erkennbare Bedeutungsdifferenz nebeneinander (z. B. Int. 3, 16b22 f.).

*o.* wird in mehreren Bedeutungen verwendet, »aber immer in bezug auf eines und eine gemeinsame Natur« (Met. IV 2, 1003a33 f.; vgl. → *pros hen*). Wenn von Seiendem die Rede ist, wird dabei immer vorausgesetzt, daß es eine Entität gibt, die selbständig existiert und gegenüber ihren teilweise wechselnden Eigenschaften Bestand hat. In diesem Sinn ist die Substanz (→ *ousia*) der gemeinsame Bezugspunkt der verschiedenen Aspekte des Aristotelischen Seinsbegriffs. Sie bildet das Prinzip (→ *archê*) des *o.*: »So wird einiges ›seiend‹ genannt, weil es eine Substanz ist, anderes, weil es Eigenschaft einer Substanz ist, weil es Übergang zur Substanz ist oder Vergehen, Privation, Qualität, Hervorbringendes oder Erzeugendes von Substanzen oder von etwas, das nach seiner Beziehung zur Substanz benannt ist, oder weil es Verneinung von etwas derartigem oder der Substanz selbst ist« (1003b6–10). Unter diesen weiten Begriff des *o.* fallen sehr unterschiedliche Entitä-

ten, etwa das Individuum Sokrates, die Art Mensch, die Eigenschaft, gebildet zu sein, die Tätigkeit des Gehens, die sokratische Ironie, die Zahl Zwei usw. Der Bereich des *o.* ist damit denkbar weit gefaßt und auf den ersten Blick äußerst heterogen. Er umfaßt alles, was durch ein Nennwort (→ *onoma*) oder ein Aussagewort (→ *rhêma*) ausgedrückt werden kann. Gegenstände, auf die man sich sprachlich in irgendeiner Form beziehen kann, müssen von anderen Gegenständen abgrenzbar und einheitlich sein. Daher gilt, daß alles Seiende einheitlich ist und alles Einheitliche Seiendes. *o.* und »Eines« (→ *hen*) setzen einander wechselseitig voraus (*akolouthein allêlois*) und können nicht durch einen übergeordneten Begriff erklärt werden (vgl. 1003b22–25; Top. IV 1, 121a17; b7; Met. X 2, 1053b20). Im Unterschied zu Platon, der das *o.* zu den höchsten Gattungen (*megista genê*) rechnet (vgl. Soph. 254d), ist Ar. der Auffassung, daß »weder das Eine noch das Seiende eine Gattung bildet« (Met. III 3, 998b22), denn die Unterschiede (vgl. → *diaphora*) müssen von der Gattung stets verschieden sein, und das würde in diesem Fall bedeuten, daß sie nicht existierten und nicht einheitlich wären (vgl. b23–27).

Obwohl das *o.* keine Gattung bildet, läßt sich durch die Frage, was das »Seiende als Seiendes« (*on hệ on*) ist, der Gegenstandsbereich einer philosophischen Wissenschaft bestimmen, die sich durch ihren uneingeschränkten Allgemeinheitsgrad auszeichnet. Während andere Disziplinen »irgendein Stück (des Seienden) herausschneiden«, richtet sich die philosophische Betrachtung auf »alle Dinge« (IV 2, 1004b2). Die Aufgabe dieser »Ersten Philosophie« besteht darin, die »ersten Ursachen des Seienden als Seienden« zu erfassen (IV 1, 1003a31 f.; vgl. VI 1, 1026a32). Die Untersuchung orientiert sich an der Substanz als dem Prinzip des Seienden. Da sich Entitäten danach einteilen lassen, ob sie selbständig (→ *chôriston*) existieren oder nicht und ob sie Veränderungsprozessen unterworfen sind (vgl. → *kinêsis*) oder nicht, können drei auf das Seiende bezogene Teildisziplinen unterschieden werden: erstens die auf selbständige, unveränderliche Substanzen bezogene Erste Philosophie, die von Ar. auch »Weisheit« und

»Wissenschaft vom Göttlichen« genannt wird (vgl. Met. I 1, 982a2; VI 1, 1026a19), zweitens die auf selbständige, aber Veränderungsprozessen unterworfene Substanzen bezogene Physik und drittens die mathematischen Wissenschaften, die unveränderliche Gegenstände untersuchen, welche von manchen akademischen Theoretikern für Substanzen gehalten werden, denen Ar. aber die Selbständigkeit und damit den Substanzcharakter abspricht (vgl. VI 1, 1026a13–19; XIII 3).

In Met. V 7 unterscheidet Ar. vier Sinne von *o.* (vgl. VI 2, 1026a33–b2; IX 10, 1051a34; XII 2, 1069b27; XIV 2, 1089a26–28): Seiend ist etwas (1) auf akzidentelle Weise (*kata → symbebêkos*), (2) an sich (→ *kath' hauto*), (3) veritativ (vgl. → *alêtheia*) oder (4) der Möglichkeit (→ *dynamis*) oder der Wirklichkeit (→ *energeia*) nach. In allen vier Fällen werden Aussagen des Typs »S ist P« daraufhin analysiert, welche Beziehung die Kopula »ist« ausdrückt. Diese Herangehensweise verdankt sich der Auffassung, daß das Wort »seiend« für sich genommen nichts bedeutet, »es bedeutet (lediglich) eine gewisse Verbindung mit hinzu, die sich ohne das, was jeweils miteinander verbunden ist, nicht verstehen läßt« (Int. 4, 16b23–25; vgl. 10, 19b19–30).

(1) Eine akzidentelle Beziehung zwischen Subjekt und Prädikat liegt dann vor, wenn die durch das Prädikat ausgedrückte Eigenschaft dem Subjekt nicht mit Notwendigkeit zukommt, sondern aufgrund kontingenter Umstände, die sich ändern können (vgl. Top. I 5, 102b4–26). Hier lassen sich drei Fälle unterscheiden: S ist auf akzidentelle Weise P, wenn (i) P ein Akzidens von S ist, z. B. »Der Mensch ist gebildet«, (ii) S ein Akzidens von P ist, z. B. »Der Gebildete ist ein Mensch«, und (iii) sowohl S als auch P Akzidentien von X sind, z. B. »Der Weiße ist gebildet« oder »Der Gebildete ist weiß«, wenn weiß zu sein und gebildet zu sein akzidentelle Eigenschaften eines bestimmten Menschen (X) sind. In allen drei Fällen kann die akzidentelle Eigenschaft nur vorliegen, weil es etwas gibt, das selbständig existiert und in einem engeren Sinn als *o.* bezeichnet wird (vgl. Met. V 7, 1017a13–22, bes. a20 f.). Das Akzidentelle existiert dagegen nur in einem schwächeren Sinn. »Of-

fenbar steht das Akzidentelle dem Nichtseienden recht nahe (*engys ti tou mê ontos*)« (VI 2, 1026b22), denn es tritt weder aufgrund der natürlichen Gesetze von Entstehungs- und Vergehensprozessen auf (vgl. b22–24), noch wird es durch eine bestimmte Kunst (→ *technê*) oder ein bestimmtes Vermögen (*dynamis*) hervorgebracht (vgl. 1027a6 f.), noch kann es wissenschaftlich erfaßt werden (vgl. a19–21). Warum zwei Entitäten in einer akzidentellen Beziehung, die per definitionem weder notwendig ist noch in der Regel (→ *hôs epi to poly*) vorliegt, zueinander stehen, läßt sich nicht auf eine für alle oder die meisten Fälle geltende Weise beantworten: die Ursache des Akzidentellen ist »unbestimmt« (*ahoriston*: VI 4, 1027b34). Das Akzidentelle scheidet daher als Ausgangspunkt zur Beantwortung der Frage nach den Ursachen und Prinzipien des Seienden selbst (*tou ontos autou*) als Seienden aus (1028a3 f.).

(2) An sich (*kath' hauto*) oder essentiell kommt ein Prädikat P einem Subjekt S zu, wenn eine notwendige, d. h. definitorische Beziehung zwischen S und P besteht; ein an sich zukommendes Prädikat beantwortet die Frage, was das Subjekt ist (vgl. An. post. I 4, 73a35–b5; → *ti esti*). Die Frage, was etwas ist, wird durch die Angabe der Gattung (→ *genos*) in einer angemessenen, wenn auch unvollständigen Weise beantwortet (vgl. Top. I 5, 102a33–35). Die Gattung fällt immer unter dieselbe Kategorie (→ *katêgoria*) wie der Gegenstand, den sie erklärt: »Denn wenn das Vorliegende ein Mensch ist und jemand sagt, das Vorliegende sei ein Mensch oder ein Lebewesen, sagt er, was es ist, und bezeichnet eine Substanz. Wenn dagegen die Farbe Weiß vorliegt und jemand sagt, das Vorliegende sei weiß oder eine Farbe, sagt er, was es ist, und bezeichnet eine Qualität. Und wenn die Länge einer Elle vorliegt und einer sagt, das Fragliche sei eine Länge von einer Elle, sagt er, was es ist, und bezeichnet eine Quantität. Ähnlich verhält es sich bei den anderen Kategorien« (Top. I 9, 103b29–35). Die zehn aufeinander irreduziblen Kategorien stellen die allgemeinsten Gattungen der An-sich-Prädikationen dar. Wenn man etwa fragt, was ein Lebewesen sei, ist nur noch die Antwort möglich, daß es sich dabei um eine Substanz handle; die vermeintlich noch

weitergehende Antwort, eine Substanz sei ein so-und-so beschaffenes Seiendes, würde das *o.* fälschlich zur Gattung machen: »An-sich-sein (*kath' hauta einai*) wird auf so viele Weisen ausgesagt, wie dies die Formen der Prädikation (d. h. die Kategorien) anzeigen (*hosaper sêmainei ta schêmata tês katêgorias*) […] und das Sein (*to einai*) bezeichnet jeweils dasselbe wie eine von diesen (Kategorien)« (Met. V 7, 1017a22 f.; a27). In Aussagen der Form »S ist an sich P« werden stets notwendige Beziehungen zwischen Entitäten, die unter dieselbe Kategorie fallen, ausgedrückt. Eine weitere Differenzierung ist möglich, wenn man die Unterschiede in den Blick nimmt, die zwischen den Kategorien bestehen. So ist in der Aussage »Weiß ist an sich eine Farbe« von zwei Entitäten die Rede, die nicht selbständig, sondern nur als Eigenschaften von Substanzen vorkommen können; sie unterscheiden sich darüber hinaus von anderen nichtsubstantialen Entitäten durch die für Qualitäten charakteristischen Merkmale, etwa dadurch, daß sie einander mehr oder weniger ähnlich sein können (vgl. Cat. 8, 11a15–19). Um die auf das Seiende als Seiendes bezogene Frage, »was es ist und was ihm als Seiendem zukommt« (Met. VI 1, 1026a31), zu klären, setzt die Untersuchung in Met. VII bei den Substanzen an und nimmt die nicht-substantialen Entitäten nicht weiter in den Blick. Denn »die anderen werden Seiende genannt, weil sie teils Quantitäten, teils Qualitäten, teils Eigenschaften, teils etwas anderes derartiges des auf diese Weise [d. h. substantiell] Seienden sind« (VII 1, 1028a18–20).

(3) Im alltagssprachlichen Griechisch werden die Formen von *einai* häufig verwendet, um auszudrücken, daß etwas der Fall ist (vgl. → *alêtheia*). So »bezeichnet ›Sein‹ und ›ist‹, daß etwas wahr sei (*to einai sêmainei kai to estin hoti alêthes*), ›Nichtsein‹ aber (*to de mê einai*), daß etwas nicht wahr, sondern falsch sei« (Met. V 7, 1017a31 f.). Grundsätzlich ist jeder behauptende Satz entweder wahr oder falsch (vgl. Int. 4, 17a1). Gleichwohl läßt sich der Unterschied zwischen veritativem und nur prädikativem Gebrauch der Kopula »ist« durch den (wahren) Satz »Sokrates ist gebildet« schlecht verdeutlichen. Die höherstufige Behauptung »Es ist wahr, daß Sokrates gebildet ist«, die

etwa in einem Kontext sinnvoll ist, in dem die Wahrheit der Aussage in Zweifel gezogen wurde, formuliert Ar. durch betonende Positionierung der Kopula: »Sokrates *ist* gebildet« (*esti Sôkratês mousikos*: V 7, 1017a33). Wenn die Eigenschaft, gebildet zu sein, Sokrates tatsächlich zukommt (»bei den Sachen selbst«, IX 10, 1051b2), dann wird durch eine prädikative Verbindung (→ *synthesis*) zwischen dieser Eigenschaft und ihrem Träger etwas Wahres ausgedrückt (»Sokrates ist gebildet«), durch Trennung (→ *dihairesis*) etwas Falsches (»Sokrates ist nicht gebildet«), eine dieser beiden kontradiktorischen Aussagen muß wahr sein (vgl. VI 4, 1027b18–23). Die in bestimmter Weise charakterisierte Substanz (der gebildete Sokrates) ist als solche weder wahr noch falsch; diese Alternative entsteht erst, indem Träger und Eigenschaft gedanklich voneinander unterschieden, an Subjekt- und Prädikatstelle gesetzt und durch die Kopula zu etwas Einheitlichem (*hen ti*: b25) verbunden werden: »Das Falsche und das Wahre sind nicht in den Sachen selbst […], sondern in der Überlegung« (b25–27). Aus diesem Grund ist das veritative Sein von dem »im eigentlichen Sinn« (*kyriôs*) Seienden verschieden (b31; vgl. aber die textlich umstrittene Formulierung *to de* [*kyriôtata on*] *alêthes ê pseudos*, IX 10, 1051b1; Ross 1924, Bd. 2, 274).

Einen besonderen Fall, der nach Met. IX 10 ebenfalls dem veritativen Sinn von Sein zuzurechnen ist, bildet das intellektuelle Erfassen von »nicht zusammengesetzten« (*asyntheta*) Dingen, die so einfach strukturiert sind, daß sie sich gedanklich nicht in verschiedene Aspekte zerlegen lassen. Derartige Gegenstände »denkt (*noei*) man in unteilbarer Zeit und mit einem unteilbaren (Vermögen) der Seele« (An. III 6, 430b15). Das Denken ist dabei kein diskursiver Vorgang, sondern ein instantanes und nicht-propositionales Erfassen oder »Berühren« (*thigein*) der einfachen Gegenstände, über deren Wesen Täuschung ausgeschlossen ist (IX 10, 1051b24 f.). Zwar erläutert Ar. an keiner Stelle, was genau mit den nicht zusammengesetzten Dingen, die als »das Sein selbst« (*to on auto*) unentstanden und unvergänglich sind (b29 f.), gemeint ist, es liegt aber nahe, darunter Substanzen im Sinn der Form (vgl. → *ei-*

*dos*) zu verstehen, die nicht mit Materie (→ *hylê*) zusammengesetzt sind (vgl. VII 8, 1033b17).

(4) Akzidenteller, essentieller und veritativer Sinn von *o.* lassen sich jeweils durch die Unterscheidung zwischen Möglichkeit (→ *dynamis*) und Wirklichkeit (→ *entelecheia*) differenzieren. Wenn z. B. gesagt wird, daß jemand »sehend ist« (*horôn einai*), kann dies zum einen bedeuten, daß er die Möglichkeit oder Fähigkeit besitzt zu sehen, auch wenn er diese Fähigkeit nicht gebraucht, sondern etwa schläft oder sich in einer finsteren Umgebung befindet, zum anderen kann mit diesem Satz (im Griechischen) ausgedrückt werden, daß er tatsächlich etwas sieht (vgl. V 7, 1017a35–b6). Die Unterscheidung betrifft nicht nur die Prädikate, sondern auch die an Subjektstelle verwendeten Terme. So kann auch derjenige »Wissenschaftler« genannt werden, der gerade von seinem Wissen keinen Gebrauch macht, sondern dazu nur in der Lage ist (vgl. IX 6, 1048a34).

*Lit.:* F. BRENTANO, Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles, Freiburg 1862. – K. J. J. HINTIKKA, The Varieties of Being in Aristotle, in: The Logic of Being, hg. von K. J. J. HINTIKKA/S. KNUUTTILA, Dordrecht 1986. – Ch. KAHN, The Verb Be in Ancient Greek, Dordrecht 1972. – J. KUNG, Aristotle on ›being is said in many ways‹, in: HPQ 3 (1986), 3–18. – M. J. LOUX, Aristotle on Transcendentals, in: Phronesis 18 (1973), 225–239. – D. MORRISON, The Evidence for Degrees of Being in Aristotle, in: CQ 37 (1987), 382–401. – G. E. L. OWEN, Aristotle on the Snares of Ontology, in: New Essays on Plato and Aristotle, hg. von R. BAMBROUGH, London 1965, 69–95. – J. OWENS, The Doctrine of Being in the Aristotelian ›Metaphysics‹, Toronto $^{3}$1978 ($^{1}$1957). – W. D. ROSS, Aristotle. Metaphysics, Oxford 1924. – E. TUGENDHAT, Der Wahrheitsbegriff bei Aristoteles, in: DERS., Philosophische Aufsätze, Frankfurt a. M. 1992, 251–260. – M. WEDIN, Aristotle's Theory of Substance. The *Categories* and *Metaphysics* Zeta, Oxford 2000.

*T. Wagner*

**onoma / Name, Nennwort** (ὄνομα; lat. *nomen*). Als *onomata* bezeichnet Ar. sowohl Eigennamen (wie z. B. »Kallias«) als auch Begriffswörter (wie z. B. »Mensch«) im Hinblick darauf, daß sie sich dazu eignen, als das Subjekt eines einfachen Aus-

sage- oder Behauptungssatzes den Gegenstand zu benennen, von dem das als Prädikat des betreffenden Satzes fungierende Aussagewort (→ *rhêma*) etwas aussagt. In seiner Schrift *Peri hermeneias* (*De interpretatione*) definiert er das *o.* als »eine gemäß einer Übereinkunft etwas bedeutende stimmliche Äußerung ohne Bezug zur Zeit, von der kein Teil eigenständig etwas bedeutet« (Int. 2, 16a19–21). Das Merkmal, eine stimmliche Äußerung zu sein, die gemäß einer Übereinkunft etwas bedeutet, hat das Nennwort mit dem Aussagewort und dem Wortgefüge (→ *logos*) gemeinsam. Vom Aussagewort, das (wie z. B. das Verb »gesundet«) »die Zeit mit hinzubedeutet« (3, 16b6; b8), unterscheidet sich das Nennwort durch das Merkmal, ohne Bezug zur Zeit zu sein; vom Wortgefüge, das (wie z. B. der Satz »Kleon geht« oder der den Begriff des Menschen definierende Ausdruck »zweifüßiges Land-Lebewesen«) Teile enthält, von denen »(mindestens) einer eigenständig etwas bedeutet« (4, 16b26 f.), unterscheidet es sich durch das Merkmal, keine Teile zu enthalten, die eine eigenständige Bedeutung haben.

Der Tatsache, daß das Nennwort, das Aussagewort und das Wortgefüge ihre Bedeutung einer Übereinkunft verdanken, trägt Ar. in der *Poetik* dadurch Rechnung, daß er jeder dieser drei Arten von sprachlichen Ausdrücken das Merkmal zuschreibt, »eine zusammengesetzte stimmliche Äußerung zu sein, die etwas bedeutet« (20, 1457a10 f.; a14; a23 f.), nämlich eine etwas bedeutende stimmliche Äußerung, die aus Elementarlauten (→ *stoicheion*) zusammengesetzt ist, denen die Buchstaben entsprechen, mit deren Hilfe sie im Unterschied zu den nicht buchstabierbaren Lauten der wilden Tiere nach Regeln, die auf einer Übereinkunft beruhen, schriftlich fixiert werden kann (vgl. Poet. 20, 1456b22–25; Int. 2, 16a26–29).

*Lit.:* E. MONTANARI, La sezione linguistica del *Peri hermeneias* di Aristotele, Bd. 1, Florenz 1984; Bd. 2, Florenz 1988. – R. REHN, Zur Theorie des *Onoma* in der griechischen Philosophie, in: Sprachphilosophie in Antike und Mittelalter, hg. von B. MOJSISCH, Amsterdam 1986, 63–119. – H. WEIDEMANN, Aristoteles. Peri hermeneias, übers. und erl., Berlin $^{2}$2002 ($^{1}$1994). – DERS., Grundzüge der Aristoteli-

schen Sprachtheorie, in: Geschichte der Sprachtheorie, hg. von P. SCHMITTER, Bd. 2: Sprachtheorien der abendländischen Antike, Tübingen [2]1996 ([1]1991), 170–192.

*H. Weidemann*

**orexis / Streben** (ὄρεξις; lat. *appetitus*) erscheint als philosophischer Terminus im wesentlichen nicht vor Ar. Bei diesem verbindet sich der Begriff jedoch mit weitläufigen und grundsätzlichen Überlegungen zur Theorie der Seele, zur Bewegungs- und zur Handlungstheorie. Ar. vertritt die Auffassung, jedes Lebewesen sei durch eine fundamentale Strebenstendenz bestimmt; diese besteht zum einen in aktivem Intendieren (*diôxis*), zum anderen in bewußtem Meiden (*phygê*: EN VI 2, 1139a22). Beim Menschen umfaßt das Strebevermögen (*to orektikon*) sowohl rationale als auch irrationale Aspekte. Das *orektikon* erscheint im überlegenden Seelenteil als Wille (→ *boulêsis*), im irrationalen Seelenteil als Begierde (→ *epithymia*) oder Mut (→ *thymos*); es bildet für Ar. also ein übergreifendes Moment, das in jedem der drei Seelenteile als Antriebskraft auftritt (An. III 9, 432b3–6; vgl. II 3, 414b1 ff., EN VI 2, 1139a36 und Mot. an. 6, 700b22). Wille, Begierde und Mut stellen somit die drei möglichen Varianten der *o.* dar. Der intellektuelle Seelenteil besitzt allerdings kein Strebevermögen; die Seele ist also nicht insgesamt durch *o.* charakterisiert (EE II 4, 1221b31 f.).

Jedes Str. ist zweckgerichtet (An. III 10, 433a15). Das erstrebte Ziel (*orekton*) bildet dabei stets das zum Str. veranlassende Motiv; hierzu muß jedes *orekton* von dem betreffenden Lebewesen als ein Gut eingeschätzt werden, wobei es sich entweder um ein tatsächliches Gut oder um ein scheinbares handelt (*ê to agathon ê to phainomenon agathon*: 433a27–29). Beim Menschen hat die *o.* eine handlungsorientierende und handlungsleitende Funktion; allerdings ist sie für sich nicht ausreichend, da man ansonsten den Intellekt (→ *nous*) nicht zu konsultieren bräuchte und Handlungen nicht essentiell vernunftbestimmt sein müßten (vgl. III 9, 433a6–8). Das durch Vernunft richtig orientierte Str. bildet ein Definitionselement

der ethischen Tugend, sofern sich das durch *o.* vorgegebene Handlungsziel mit dem vernünftigerweise Erstrebenswerten deckt; auf diese Weise soll sich das gute Handeln (*eupraxia*) ergeben (EN VI 2, 1139a31–37).

Alle Vorkommnisse, die von Menschen ausgehen, lassen sich in von Personen nicht veranlaßte und in von ihnen hervorgerufene differenzieren; von letzteren beruhen die einen auf Gewohnheit, die anderen auf *o.*; bei diesen wiederum lassen sich vernünftige von vernunftlosen unterscheiden (Rhet. I 10, 1368b36–1369a4). Das adäquate Zusammenspiel von Vernunft und Str. kann von zwei Seiten her beschrieben werden (EN VI 2, 1139b4 f.). Zum einen kann Ar. sagen, eine angemessene Entscheidung (*prohairesis*) beruhe auf der *o.*; hierbei ist an eine rationale, täuschungsfreie Form von *o.* zu denken. Zum anderen kann er mögliche Dissonanzen zwischen Vernunft und *o.* feststellen (EE II 8, 1224a24 f.); da sich *o.* auch im Sinn eines irrationalen und irrtumsanfälligen Str.s auffassen läßt, kann er eine angemessene Entscheidung als ein vom Überlegen rektifiziertes Str. interpretieren (EN III 6, 1113a10–13). In diesem Fall denkt sich Ar. den Intellekt als einen Regenten der *o.* (vgl. Pol. I 5, 1254b5). Die besonnene Person soll folglich durch ein maßvolles, vernünftiges Str. charakterisiert sein (EN III 14, 1119a17).

Grundlegende Objekte der *o.* sind z. B. das Leben, das allen Menschen von Natur aus erstrebenswert scheint (EE VII 12, 1244b26 ff.), die Selbsterkenntnis (ebd.) oder die Lust (EE VII 14, 1247b19). Typische weitere Strebensziele bilden das Vorzügliche (→ *kalon*) und die Ehre (*timê*: EN III 11, 1116a28), das Gute (→ *agathon*: Rhet. I 10, 1369a3) sowie das Angenehme (*hêdy*: 1370a17 f.). In seiner Theorie der Emotionen (*pathê*; vgl. → *pathos*) berücksichtigt Ar. auch ein orektisch-appetitives Element; so wird Zorn (*orgê*) als ein Verlangen (*o.*) nach Vergeltung unter Bedingungen ungerechtfertigter Herabsetzung bestimmt (Rhet. II 2, 1378a30–32).

Ar. wehrt sich gegen die Vorstellung, daß sämtliche Entitäten, darunter auch unbelebte wie die Zahlen, über Formen von *o.* verfügen (EE I 8, 1218a26–28). Wohl aber soll allen Lebewe-

sen, charakterisiert als selbstbewegtes Seiendes, ein Str. zukommen; für Lebewesen gilt, daß sie durch *o.* und – im Fall des Menschen – durch den Verstand (→ *dianoia*) bewegt werden (Phys. VIII 2, 253a11–21, An. III 10, 433a17–20, Mot. an. 6, 700b23 f.). Zudem meint Ar., es gebe in der Welt nichts, was eine Bewegung aus völliger Ruhe beginnt, und alles Bewegte benötige einen ersten, unbewegten, göttlichen Beweger (Phys. VIII 5, 256a19–21); letzterer soll als Finalursache das letzte Strebensobjekt bilden (Met. XII 7, 1072a26; b4). Selbstbewegung und Bewegung durch einen ersten Beweger lassen sich dadurch miteinander versöhnen, daß man annimmt, die *o.* als Quelle der Selbstbewegung gehe auf eine äußere Wahrnehmung (→ *aisthêsis*), eine Vorstellung (→ *phantasia*; vgl. Mot. an. 4, 700a18 f.) oder einen Denkakt (*noêsis*) zurück. So verstanden verweist die *o.* weiter auf das wahrgenommene Objekt, das sie zu erreichen sucht.

*Lit.:* Self-Motion. From Aristotle to Newton, hg. von M. L. GILL/J. G. LENNOX, Princeton 1994.

*Ch. Horn*

**organon / Werkzeug, Organ** (ὄργανον; lat. *instrumentum*, *membrum*; Adj.: *organikos*). Der Ausdruck *o.* hängt mit → *ergon* (»Werk«, »Ziel« einer Handlung) zusammen und bezeichnet jedes Mittel, durch das eine bestimmte Aufgabe vollendet werden kann. Die Zweckorientierung ergibt sich also bereits aus der Etymologie des Wortes.

Für Ar. stehen zwei Bedeutungen im Vordergrund: (1) »(technisches) Werkzeug« und (2) »(Körper-)Organ«.

(1) Standardbeispiele für Werkzeuge sind die Säge und das Beil (Gen. corr. II 9, 336a8; An. II 1, 412b11 f.; Part. an. I 1, 642a10; Gen. an. II 1, 734b28 ff.). Sollen Werkzeuge ihre spezifische Funktion erfüllen, müssen sie aus bestimmten Materialien gemacht sein und eine bestimmte Form besitzen. Organ kann allgemein jedes »Mittel« sein: Mitarbeiter können als »beseelte Organe« des Chefs betrachtet werden, aber auch Besitz oder Geld können *organa* des Besitzers sein, insofern er damit Zwecke erreichen kann (Pol. I 4, 1253b27 ff.). Das techni-

sche *o.* nimmt eine Mittlerstellung ein, denn es muß selbst erst vom Handwerker planvoll hergestellt werden, und die Veränderungen, die es am bearbeiteten Material hervorruft, entstehen nicht durch dem Werkzeug inhärente Bewegungen, sondern gehen auf den handhabenden Handwerker zurück (Gen. corr. II 9, 336a7 ff.; Gen. an. I 22, 730b9 ff.; II 1, 734b31 ff.). Körperliche Organe haben dagegen den Bewegungsursprung in sich selbst.

(2) Nach Aristotelischer Auffassung ist ein Lebewesen (→ *zôon*) letztlich aus den Elementen Erde, Wasser, Feuer, Luft (bzw. genauer aus den Elementarqualitäten Warm, Kalt, Flüssig und Fest) zusammengesetzt. Diese bilden die Gewebe (→ *homoiomerê*: »gleichteilige Teile«, d. h. solche, die bei Teilung immer wieder dasselbe Gewebe ergeben) Fleisch, Blut, Knochen etc.; aus diesen verschiedenen Geweben wiederum bestehen die Organe (*anhomoimerê kai organika*: »ungleichteilige Teile«: sie lassen sich in die verschiedenen Gewebe teilen), und daraus setzt sich der Körper (→ *sôma*) des Lebewesens zusammen (Part. an. II 1, 646a12 ff.; Synonyme sind → *meros* und *morion*). Sowohl der Körper als auch seine einzelnen Teile können als Organe bezeichnet werden (Part. an. I 5, 645b14 ff.; Gen. an. I 2, 716a23 ff.), weil sie jeweils einem oder mehreren Zwekken dienen, nämlich einem Tun (→ *praxis*) oder einer Funktion. Zu den generellen Funktionen der Körper gehören z. B. Wachen und Schlafen, Jugend und Alter, Einatmen und Ausatmen etc. (Part. an. I 5, 645b33 ff.; Sens. 1, 436a1 ff.). Wie für Werkzeuge gilt auch für Organe, daß ihre materiale und formale Beschaffenheit sich aus ihrer Funktion ergibt (Part. an. I 1, 642a9 ff.; An. II 1, 412b9 ff.; Meteor. IV 12, 389b29 ff.). Beschrieben werden die einzelnen Organe der Tiere (und des Menschen) in *Historia animalium*, ihre Funktion wird in *De partibus animalium* II–IV analysiert, die Genitalien als eine wichtige Gruppe von Organen werden in *De generatione animalium* behandelt. Fortbewegungsorgane beschreibt Ar. in *De incessu animalium* und *De motu animalium*.

Während Ar. in Pol. I 2, 1252b1 ff. betont, daß die Natur (→ *physis*) möglichst für eine Funktion nur ein Organ ausbildet,

muß er in *De partibus animalium* und an anderen Stellen einräumen, daß es durchaus Mehrfachfunktionen einzelner Organe gibt. So dient die Zunge zum Schmecken und zum Sprechen, der Mund zum Essen und Atmen (Respir. 11, 476a16 ff.). Einzigartig ist das Mehrzweck-Organ der menschlichen Hand: Weil der Mensch aufrecht geht, werden die Hände frei für andere Tätigkeiten. »Die Hand scheint nicht eines, sondern viele Organe zu sein, gleichsam wie ein Organ anstelle vieler Organe« (Part. an. IV 10, 687a18 ff.). Sie befähigt den Menschen zu größter technischer Gewandtheit.

In Top. VIII 14, 163b9 ff. wird die Dialektik (→ *dialektikê*) als ein wichtiges Organ philosophischer Erkenntnis bezeichnet (Organ also im weitesten Sinn gebraucht). Im *Topik*-Kommentar Alexanders von Aphrodisias (74, 29) heißt es, wohl im Rückgriff auf solche Aussagen, die Topik nehme in der Philosophie »die Stelle eines Organs« ein. So konnte die Bezeichnung »Organon« für die logischen Schriften des Ar. aufkommen. Wer diese Bezeichnung erfunden hat, ist unbekannt.

*Lit.:* K. BARTELS, Das Techne-Modell in der Biologie des Aristoteles, Diss. Tübingen 1966.

*J. Althoff*

**orthos / richtig, recht, aufrecht** (ὀρθός; lat. *rectus*). Der Begriff *o.* wird von Ar. in sehr unterschiedlichen Kontexten gebraucht.

(1) In den biologischen Schriften bezeichnet *o.* vor allem die aufrechte Haltung. In diesem Sinne wird z. B. betont, daß der Mensch als einziges Lebewesen *o.* ist (Part. an. II 7, 653a31; III 1, 662b20 f. u. a.). Diese aufrechte Haltung ist für Ar. sichtbarer Ausdruck der Sonderstellung des Menschen in der Natur, seines göttlichen Charakters und der Tatsache, daß nicht körperliche, sondern geistige Tätigkeiten das Menschsein eigentlich erst ausmachen (Part. an. IV 10, 686a25–32).

(2) Wenn über Geometrie gesprochen wird oder zur Veranschaulichung philosophischer Thesen geometrische Beispiele gebraucht werden, dann wird mit *o.* (in der femininen Form

*orthê*) der »rechte Winkel« bezeichnet (EN I 7, 1098a29 f.; Met. XIII 8, 1084b7; Cael. I 5, 272b26).

(3) In seiner wichtigsten Verwendungsweise ist *o.* allerdings ein normativer Ausdruck (»richtig«), mit dem Ar. etwas bezeichnet, das so ist, wie es im Sinne einer allgemeinen Norm sein soll. Der Begriff kann auf sehr viel Verschiedenes angewandt werden: So ist es im Kontext der Ethik von Bedeutung, daß der Logos *o.* ist (→ *orthos logos*), daß das Streben *o.* ist und sich um die richtigen Ziele bemüht (EN VI 2, 1139a24; An. III 10, 433a26 f.), schließlich natürlich daß man richtig (*orthôs*) handelt (z. B. EN IV 2, 1120a24–26). Ar. kann aber auch eine Vorstellung (An. III 10, 433a27) oder eine Definition (EN V 11, 1136b3) *o.* nennen. Systematisch von besonderer Bedeutung ist der Begriff auch in Ar.' politischer Philosophie. Eine Verfassung (→ *politeia*) z. B. gilt dann als *o.*, wenn die Regierung sich in ihren Geschäften am Allgemeinwohl orientiert, also so handelt, wie es der Norm entspricht, an der Ar. den Wert einer Verfassung beurteilt. Orientiert sich die Regierung dagegen nur am eigenen Nutzen, dann verstößt sie gegen diese Norm, und die Verfassung, deren Prinzipien dies befördern, gilt als »verfehlt« (vgl. → *hamartia*) oder »abweichend« (vgl. → *parekbasis*).

*R. Geiger*

**orthos logos / richtige Beschreibung, richtige Erklärung** (ὀρθὸς λόγος; lat. *recta ratio*), wörtlich »richtige (sprachliche) Äußerung«, ist ein Grundbegriff der Aristotelischen Tugendkonzeption (vgl. → *aretê*). Mit seiner Hilfe wird dargestellt, welche Rolle das Vernünftige – das, was rational gesehen »richtig« ist – für die charakterliche Tugend spielt. Dazu integriert Ar. den allgemein geläufigen Ausdruck (EN VI 13, 1144b21–23; MM I 34, 1198a13–15) in seine eigene Theorie: Im Rahmen der »Mesoteslehre« (vgl. → *meson*) hat der *o.l.* (auch *logos*: EN III 14, 1119b13 ff.) die Aufgabe, die »Mitte« zu bestimmen (EN VI 1, 1138b20; vgl. III 8, 1114b29 f.; EE III 1, 1229a1 ff.): durch ihn wird festgelegt, welches Maß an emotionaler Reaktion in einer konkreten Situation angemessen

und von daher normativ bindend ist; er bestimmt das Gesollte (*hôs dei*: EE III 4, 1231b32 f.); die ethischen Tugenden müssen mit ihm übereinstimmen (*symphônein*: EN III 14, 1119b15 f.). Dies bedeutet jedoch nicht, daß ein Wissen des *o.l.* Voraussetzung für die richtigen emotionalen Reaktionen wäre. Diese werden nämlich durch Gewöhnung (*ex ethous*: EN II 1, 1103a17) und Erziehung (→ *paideia*: II 2, 1104b11–13) erworben. Die Charaktertugenden sind also nicht Beschreibungen oder Erklärungen (*logoi*), sondern bestehen in der Übereinstimmung der Regungen des affektiven Seelenteils mit der »richtigen Beschreibung« in jeder einzelnen Situation (vgl. die Formulierung »gemäß dem *o.l.* handeln«: II 2, 1103b32). Ar. kann auf diese Weise das Lobenswerte der Charaktertugenden mit dem rational Richtigen verknüpfen und dennoch gegen eine Sokratische Gleichsetzung von Tugend und Wissen argumentieren (EN VI 13, 1144b17–30; MM I 34, 1198a10–21).

Während sich die methodische Funktion des *o.l.* relativ klar umreißen läßt, ist die Frage, was der *o.l.* darüber hinaus ist, schwieriger zu beantworten. Zwei immer wieder vertretene Deutungen dürften aber auszuschließen sein (vgl. Gómez-Lobo 1995, 17 f.): Der *o.l.* ist (1) kein Seelenvermögen, kein *logon echon* oder *logistikon*, sondern ein *l.* im Sinne von »Satz«. Der *o.l.* hat (2) nicht die Form einer Regel oder eines Gesetzes für richtiges Verhalten. Da die Festlegung der Mitte individuell je nach Situation erfolgt, kann es keine allgemeine inhaltliche Bestimmung des Richtigen geben.

Was unter gegebenen Umständen rational ist, wird durch die dianoetische Tugend der Klugheit (→ *phronêsis*: EN VI 13, 1144b27 f.) festgestellt. Dementsprechend kündigt Ar. die Behandlung der dianoetischen Tugenden in EN VI 1 als eine nähere Untersuchung des *o.l.* an.

*Lit.:* A. GÓMEZ-LOBO, Aristotle's Right Reason, in: Aristotle, Virtue and the Mean, hg. von R. BOSLEY/R. SHINER/J. SISSON, Edmonston 1995, 15–34.

*Ph. Brüllmann/K. Corcilius*

**ouranos / Himmel** (οὐρανός; lat. *caelum*) bedeutet nach Cael. I 9, 278b11–21 dreierlei: (1) die »Substanz des äußersten Umlaufs (→ *periphora*) des Alls oder den natürlichen Körper in der äußersten Kreisbahn des Alls« – d. h. die in sich kreisende Sphäre der Fixsterne, in der die ganze restliche materielle Welt eingeschlossen ist; (2) den »Körper, der sich an den äußersten Umlauf des Alls anschließt, in dem Sonne, Mond und einige Sterne [nämlich die Planeten] sind« – d. h. weitere, in der ersten eingeschlossene konzentrische Gestirnssphären; (3) den »Körper, der von der äußersten Kreisbahn umfaßt (→ *periechein*) wird, denn das Ganze (*holon*) und das All (*pan*) pflegen wir ›H.‹ zu nennen« – d. h. die Welt (vgl. → *kosmos*), die aus der Erde und dem H. im Sinn von (2) besteht.

(1) Die Sphäre der Fixsterne wird auch als »erster« und als »äußerster« H. bezeichnet (Met. XII 7, 1072a23; Cael. I 3, 270b15). Im Anschluß an Platon (vgl. Tim. 34b2; b9) schreibt Ar. dem ersten H. Göttlichkeit zu: Er ist ein kugelförmiger »göttlicher Körper«, der »ewiges Leben« besitzt (Cael. II 3, 286a9–12), weil er aus dem unvergänglichen Äther (→ *aithêr*) besteht (Cael. I 3, 270b1 f.; 22 f.). Die frühe Schrift *De caelo* spricht dem ersten H. Attribute zu, die ihn als erstes Prinzip (→ *archê*) ausweisen, dem nichts vorgeordnet ist (I 9, 279a28 f.; 33 f.). In der *Metaphysik* hält Ar. zwar an der Göttlichkeit des ersten H.s fest (XII 8, 1074a30), nimmt aber ein ihm vorgeordnetes Prinzip an, nämlich den immateriellen Gott (→ *theos*), von dem »H. und Natur abhängen (*êrtêtai*)« (XII 7, 1072b14).

(2) Gegenläufig zum ersten H. bewegen sich die Sphären des H.s im zweiten Sinn (Cael. II 2, 285b31 f.). Jede Sphäre trägt jeweils nur ein Gestirn und hat eine gesonderte, komplexe Umlaufbahn (Cael. II 12, 292a13; b32). Besonders wichtig ist der Umlauf der Sonne, der durch die wechselnde Entfernung zur Erde das natürliche Entstehen und Vergehen (→ *genesis*) reguliert (Gen. corr. II 10, 336a31–b9). Ar. neigt dazu, die beiden ersten H. als beseelt zu betrachten (Cael. II 2, 285a29 f.; II 12, 292a20 f.; vgl. aber II 9, 291a23). Weil sie ewig sind und sich notwendig immer gleich verhalten, lassen sie

keinen Raum für den Zufall (→ *tychê*: Part. an. I 1, 641b18–23).

(3) Mit der These, daß der H. im dritten Sinn notwendig nur ein einziger ist (Cael. I 8–9; Met. XII 8, 1074a31–38), knüpft Ar. an Platon an (vgl. Tim. 31b3); er stellt sich aber ausdrücklich gegen Platon und alle anderen seiner Vorgänger mit der These, daß die Welt insgesamt ungeworden und unvergänglich ist (Cael. I 10–12). Die Welt teilt sich in die ewigen, aus Äther bestehenden Sphären und Gestirne und in die vergänglichen Dinge unterhalb des Monds, die aus den vier »einfachen Körpern« oder Elementen (→ *stoicheion*) bestehen (Meteor. I 2, 339a19 f.). Die kugelförmige Erde besetzt die Mitte (→ *meson*) der Welt (Cael. II 2, 286a13–21). Sie ist von einer Luft- und diese von einer Feuerschicht umgeben. Die Größe der Erde im Vergleich zu den anderen Gestirnen ist nach Ar. gering; er zitiert eine zeitgenössische Berechnung, die auf einen Umfang von 400.000 Stadien (ca. 80.000 km) kommt (Cael. II 14, 298a6–20).

Ar. diskutiert in Cael. II 3, warum die Welt insgesamt nicht aus ewigen, gleichförmig rotierenden Sphären besteht und damit die denkbar beste Existenzweise hat. Seine Antwort lautet: Die Kreisbewegung des ersten H.s ist auf ein ruhendes Zentrum angewiesen, die Erde; deren Gegebenheit zieht die der anderen vergänglichen Elemente nach sich; die Elemente interagieren unausweichlich miteinander; damit die Interaktionen geregelt verlaufen, sind die komplexen Gestirnsumläufe des zweiten H.s erforderlich. Da die vier Elemente immer ineinander übergehen und die Lebewesen, die aus den Elementen bestehen, sich immer fortpflanzen, ist das Vergängliche immer in Entstehen und Vergehen begriffen und ahmt den Kreislauf des Unvergänglichen nach (Gen. corr. II 10, 336b25–337a7; II 11, 338b5–19; Gen. an. II 1, 731b24–732a1; Met. IX 8, 1050b28 f.). So ist die Welt insgesamt teleologisch geordnet.

*Lit.:* G. E. R. LLOYD, Heavenly Aberrations: Aristotle the Amateur Astronomer, in: DERS., Aristotelian Explorations, Cambridge 1996,

160–183. – F. SOLMSEN, Aristotle's System of the Physical World. A Comparison with his Predecessors, Ithaca/New York 1960, 253–318.

*J. Hübner*

**ousia / Wesenheit, Substanz** (οὐσία; lat. *essentia*, *substantia*). (1) Ar.' Begriff der *ou.* ist durch zwei Gruppen von Merkmalen gekennzeichnet (vgl. etwa Met. V 8, 1017b23–26), die gegenläufig, ja manchen sogar unvereinbar erscheinen. Zum einen ist die *ou.* Subjekt oder Substrat (→ *hypokeimenon*); sie kommt nicht als akzidentelle Bestimmung an einem anderen vor und wird auch nicht als Wesensbestimmung von dem zu Bestimmenden (Einzelnes, Materie) prädiziert, sondern ist selbst Träger von Bestimmungen und damit etwas selbständig Existierendes. Zum anderen macht Bestimmtheit die *ou.* aus, d. h. die Tatsache, daß sie ontologisch etwas Abgegrenztes, Abgetrenntes (→ *chôriston*) und damit erkenntnistheoretisch ein identifizierbares Etwas (→ *tode ti*) ist. Subjektsein gründet eher im materiellen, Bestimmtheit eher im formalen Charakter der *ou.* Diese Zwiespältigkeit spiegelt sich bereits in der grammatischen Konstruktion: Einerseits wird *ou.* absolut als konkretes Nomen für ein Einzelding, d. h. eine Substanz, gebraucht und läßt als solches den Plural zu; andererseits steht es mit einem Genitiv verbunden für einen Relativbegriff: Wesen oder Essenz von.

Will man wiedergeben, daß *ou.* als abstraktes Nomen zum Partizipialstamm gebildet ist (*ont-sia*), müßte man es als »Seiendheit« verdeutschen. Hier wird das Schwanken zwischen der abstrakten Bedeutung: das, was es heißt, seiend zu sein, worin das Sein besteht, und der konkreten als kollektiver Plural: Seiendes (wie bei »Menschheit«) ausgedrückt. Gegenüber Infinitiv und Partizip liegt in einer solchen Nominalisierung eine Emphase: das Sein in einem ausgezeichneten Sinn. Weil man eine Bestimmung im allgemeinen am prägnantesten an ihrer herausragendsten Ausprägung zu erfassen vermag, spitzt sich die Frage, was das Seiende ist, darauf zu, was die *ou.* ist (Met. VII 1, 1028b2–4). Schon bei Platon meint *ou.* das eigentliche Sein, das (im Gegensatz zum bloßen Werden) ewig und

unveränderlich sein muß, zumal die Idee als das Wesen der jeweiligen Sache (z. B. Phdn. 65d). Aber auch der sehr handfeste vorphilosophische Gebrauch von *ou.* als (Land-)Besitz, Vermögen ist nicht unbedeutend. Wird doch »sein« hier mit dem possessiven Dativ verbunden: was mir ist (gehört) = das mir Eigene (im konkreten Sinne des materiellen Eigentums). Dieser possessive Dativ ist auch beim → *ti ên einai* (Was-es-heißt-zu-sein) wichtig, dem Ar. unter den verschiedenen Kandidaten für eine *ou.* in Met. VII offenbar den Vorzug gibt. Zumal seine Exemplifikationen sind durch den Dativ ausgedrückt, z. B. *to anthrôpǫ̂ einai*, das dem Menschen eigene Sein, hier im Sinne der Wesenseigentümlichkeit.

Entsprechend der Dualität von Kriterien für *ou.* finden sich bei Ar. auch zwei verschiedene Konzeptionen. Die frühe in Cat. 5 sieht die *ou.* vor allem durch den Subjektcharakter definiert und setzt so als *ou.* im ursprünglichen und vollen Sinn (erste S.) das konkrete Einzelne an. Die reife Konzeption in Met. VII und VIII stellt das Kriterium der (begrifflichen wie realen) Bestimmtheit und Abgegrenztheit in den Vordergrund, aus dem folgt, daß *ou.* der primäre Gegenstand des Erkennens und Definierens (vgl. → *horismos*) ist. Die Form als Ursache von Bestimmtheit gilt folglich als erste *ou.*, zumal sie eine unbedingte Einheit ist und nicht wie das konkrete Ganze (*synholos ou.*; vgl. → *synholon*) ein Verhältnis der Form zu einem von ihr verschiedenen Träger darstellt (VII 11, 1037b1–4). Indes sah Ar. in diesen beiden Kriterien keinen Gegensatz, der gar ein unauflösliches Dilemma herbeiführt. Daher treten beide in beiden Konzeptionen auf, wenngleich mit unterschiedlicher Gewichtung.

(2) Durch das Kriterium eines Subjekts im doppelten Sinn als Subjekt der Inhärenz und der Prädikation erweist Ar. in Cat. 5 den konkreten Einzelgegenstand als erste S. Das »einem Zugrundeliegenden Inhärieren« (*en hypokeimenǫ̂ einai*) kennzeichnet die unselbständige Existenzweise der Akzidentien (vgl. → *symbebêkos*), die nur an einem von ihnen Verschiedenen als ihrem Subjekt vorkommen können. Durch Verneinung der Inhärenz wird die erste *ou.* folglich der Kategorie (→

*katêgoria*) des selbständig Bestehenden zugewiesen. Ihre Individualität ist damit noch nicht begründet, da auch ein inhärierendes Akzidens individuell sein kann (sei es z. B. eine individuelle Instanz eines allgemeinen Farbtons, sei es diese einmalige Farbschattierung). Vom Allgemeinen wird die erste *ou.* folglich durch Verneinung der Prädizierbarkeit abgehoben. »Von einem Zugrundeliegenden prädiziert werden« (*kath' hypokeimenou legesthai*) meint hier, daß etwas nicht bloß (wie Akzidentien) der Bezeichnung nach, sondern auch dem Begriff nach von seinem Subjekt prädizierbar ist. Hier ist an die Wesensprädikation gedacht, d. h. eine allgemeinere Bestimmung derselben Kategorie (z. B. Lebewesen vom Menschen oder von Sokrates), von der auch die Definition auf ihr Subjekt zutrifft und die daher sagt, was es ist.

In Cat. 5 wählt Ar. als Beispiel einer ersten *ou.* nicht etwa Sokrates, worunter ein bloßes Einzelnes oder ein aus sich heraus bestimmungsloses Subjekt von Eigenschaften verstanden werden könnte, sondern einen bestimmten Menschen: *ho tis anthrôpos*, also ein *tode ti* oder einen identifizierbaren Einzelfall einer substantiellen Natur. Der Hinweis durch das Demonstrativum *tode* als ein Verstehensakt bezieht sich auf die allein begrifflich erfaßbare und unabhängig identifizierbare substantielle Artnatur Mensch (nicht das an sich unerkennbare Individuelle). Erst das Indefinitum »irgendein« (*tis, ti*) schafft den Bezug auf das Individuum. – In 2b7–14 wird neben dem *hypokeimenon*-Kriterium bereits das formale Kriterium der erkenntnismäßigen Bestimmtheit als Maßstab der Substantialität gebraucht. Unter den zweiten S.en oder Wesensprädikaten erweist sich hiernach die Art gegenüber der Gattung in höherem Grad als S., weil sie eigentümlicher und damit erkennbarer (d. h. mit mehr Erkenntnisgehalt) mitteilt, was die jeweilige erste S. ist. – Legt man jedoch die S. auf gleicher Stufe zugrunde, nämlich als die unterste Art (die für Ar. bereits hier eine bedeutende Rolle spielt), dann gibt es kein Mehr oder Weniger. Mensch und Pferd erfassen die jeweils unter sie fallenden Individuen gleichermaßen in dem, was sie sind (2b22–26). Auch in dieser These arbeitet Ar. mit der begrifflichen

Bestimmtheit als Kriterium der Substantialität. Nicht bei einem aus sich heraus bestimmungslosen Einzelnen, sondern nur bei einer Bestimmung oder Qualität kann man überhaupt sinnvoll fragen, ob sie in höherem oder niedrigerem Grad auftritt. Erst wenn man die zweite S. als jene wesentliche Beschaffenheit versteht, die etwas zu einem Fall einer bestimmten Art, z. B. einem Menschen, macht (3b10–23), stellt sich die Frage, ob diese Bestimmung bei verschiedenen Exemplaren dieser Spezies in unterschiedlichem Grade vorliegt oder bei einem einzigen Menschen (wenn er noch heranreift) zu verschiedenen Zeitpunkten unterschiedlich stark ausgeprägt sein kann. Wenn Ar. dies in 3b33–4a9 ausdrücklich verneint, so zeigt das: Auch wenn qualitative Merkmale zur Konstitution einer S. gehören, erschöpft sie sich nicht darin. Substantialität, bei der untersten Art wie beim Individuum (2b22–28), ist etwas Absolutes, daher nicht graduell zu Differenzierendes. Demgemäß gründet das hauptsächliche Merkmal der S. nach 4a10–b19, nämlich als ein und dieselbe gegensätzliche Bestimmungen aufnehmen zu können, im absoluten *hypokeimenon*-Charakter. Was wie eine Handlung ein wesentlich qualitativ Bestimmtes ist, wird bei einem qualitativen Wandel (gut – schlecht) auch selbst ein anderes. Nur weil sie wesentlich Träger von Bestimmungen ist, ist die S. das Dauerhafte im Wandel, das unbeschadet seiner Identität einen Veränderungsprozeß zwischen Gegensätzen durchlaufen kann.

(3) Stellt man die frühe Substanzlehre von Cat. 5 so dar, wird deutlich, daß die reife Theorie in Met. VII/VIII keinen radikalen Bruch bedeutet. Vielmehr denkt Ar. die Ansätze der *Kategorien* weiter, indem er sie zum Teil revidiert. Unter den Deutungen, die in Met. VII/VIII eine kohärente Theorie sehen, und keine bloßen Aporien verschiedener möglicher *ou*.-Konzeptionen (z. B. Sonderegger 1993), gibt es drei prinzipielle Sichtweisen des Verhältnisses von *Kategorien* und Met. VII/VIII: (i) Nach der einen Sicht werden die ersten S.en der *Kategorien* in der *Metaphysik* weiterhin anerkannt (etwa Gill 1989, Loux 1991, Wedin 2000). Hier besteht die Tendenz, die beiden Gruppen von Substantialitätsmerkmalen auf zwei ver-

schiedene Kandidaten aufzuteilen: Dem konkreten Einzelding der *Kategorien* kommen Subjektcharakter und selbständige Existenz im uneingeschränkten Sinn zu, der Form (→ *eidos*) hingegen begriffliche Bestimmtheit, so daß sie den eigentlichen Gegenstand von Erkenntnis und Definition bildet (Owen 1978/79). Nach den beiden anderen Sichtweisen sollen hingegen die ersten S.en der *Kategorien* ersetzt werden. (ii) Nach der zweiten (v. a. Frede/Patzig 1988, Bd. 1, 42 und 48–57) tritt an ihre Stelle die individuelle Form (*eidos*), (iii) nach der dritten (z. B. Schmitz 1985) die unteilbare Art (*atomon eidos*), die als das unterste Allgemeine scharf von der Gattung (→ *genos*) als dem unbestimmt Allgemeinen abzusondern sei. Hier neigt man dazu, der Materie (→ *hylê*) panlogistisch jede eigenständige Realität abzusprechen.

Wie sind diese drei Optionen zu beurteilen? Vermieden werden sollte die Annahme, daß die zwei Hauptmerkmale der S. von zwei verschiedenen Entitäten erfüllt werden. Ganz abgesehen davon, daß Ar. in Met. VII 6, 1031b3–9 ausdrücklich vor den Konsequenzen eines solchen Auseinanderreißens warnt, daß das eigentliche Seiende dann nicht erkennbar ist und das Erkennbare nicht wahrhaft existiert, sind die beiden Merkmalgruppen eng miteinander verschränkt. Dies kann man sich am Kriterium der Abgetrenntheit klarmachen. Intuitiv legt sich nahe, es im Subjektcharakter begründet zu sehen, wie es in Cat. 2, 1a24 f. tatsächlich impliziert ist. Anders nach der Dreierliste der Substanzmerkmale in Met. V 8, 1017b23–26 und VII 3: Das Merkmal, Subjekt zu sein, wird mit der Materialität zusammengebracht (1029a18 f.), die beiden anderen als wichtiger eingestuften Kriterien, abgetrennt und als ein bestimmtes, identifizierbares Etwas (Einzelnes) zu existieren, werden hingegen der Form oder (in VII 3, 1029a27–30) auch dem Zusammengesetzten zugeschrieben. Sind nicht Abgetrenntheit (*chôriston*) und ein bestimmtes Dieses (*tode ti*) zu sein Merkmale allein des Zusammengesetzten (*synholon*)? In VIII 1, 1042a26–31, wo die drei Merkmale gleichfalls auftreten, wird ausdrücklich gesagt: Allein das konkrete Einzelne ist in jeder Hinsicht abtrennbar, die Form hingegen nur begriff-

lich. Nun scheidet Ar. vielfach nicht scharf zwischen Träger und Ursache einer Bestimmung; er schreibt einem eine Bestimmung zu, die es wesentlich verursacht (so in VIII 1). Auch hier muß *tode ti* das formbestimmte, materielle Einzelne meinen. Denn sonst könnte Ar. nicht sagen, die Materie sei potentiell ein *tode ti*. Wenn er dennoch Begriff und Form als *tode ti* bezeichnet, kann dies nur meinen: Die Form ist das Moment, das etwas wesentlich zu einem *tode ti* macht; denn sie bedeutet jene Bestimmtheit, ohne die etwas kein identifizierbares Einzelnes ist.

Von hier aus wird auch verstehbar, inwiefern die *ou.* als Form dem Begriff nach abgetrennt ist (*tộ logộ chôriston*), was mehr meint, als daß die Form für sich gedacht werden kann. Dem Begriff nach heißt, der Bestimmtheit nach selbständig zu sein, und das ist von eminent ontologischer Bedeutung, sofern nur das Bestimmte und Abgegrenzte selbständiger Existenz fähig ist. *chôriston* meint kein räumliches, materielles Abgetrenntsein, sondern die begriffliche Abgegrenztheit, die darin liegt, daß eine Sache etwas inhaltlich Bestimmtes ist. Diese begriffliche Abgegrenztheit verdankt eine Sache aber der Form oder dem *ti ên einai*, dem, was es für die jeweilige Sache bedeutet zu sein, oder der für diese Art charakteristischen Seinsweise: Dadurch daß eine Einzelsubstanz eine bestimmte Tätigkeits- oder Seinsweise repräsentiert (z. B. die spezifisch menschliche Lebensweise), ist sie nicht nur von andersartigen Entitäten abgegrenzt, die eine andere Tätigkeitsweise oder wesentlichen Inhalt darstellen, sondern in gewissem Sinne auch von den gleichartigen. Denn der Begriff schafft zählbare Einheiten; Zahl (Zählbarkeit) als diskretes Quantum aber bedeutet Abgegrenztheit.

Eng damit zusammen hängt ein anderer in Met. VII 17 und V 8, 1017b14–16 erörterter Aspekt. Die *ou.* als eine dem individuellen Letztsubjekt innewohnende Form ist Ursache des Seins (*aition tou einai*; vgl. → *aitia*), nicht des (für Ar. immer schon vorauszusetzenden) Existierens überhaupt, sondern dafür, daß etwas als etwas Bestimmtes existiert. Weil der Materie aus sich heraus jede Bestimmtheit fehlt, ist sie aktuell gar

nichts, sie ist nur potentiell *ou.* (VIII 2, 1042b9 f.), bildet also die ermöglichende Voraussetzung für die selbständige Existenz als S. Es bedarf daher der Form, die, aus sich selbst heraus bestimmt, zur Bestimmtheit kein anderes braucht und daher die Ursache dafür sein kann, daß etwas als eine bestimmte, selbständige, (inhaltlich) von anderen abgegrenzte S. existiert. Als wesentliche Ursache selbständiger Existenz bezeichnet Ar. sie auch uneingeschränkt als *chôriston*. Am überzeugendsten ist für Ar. ein solches Prinzip der Selbstorganisation, das aus sich selbst heraus Bestimmtheit schafft und beim konkreten Einzelnen verursacht, als Seele (→ *psychê*) des Lebendigen greifbar. Der in der Materie gründende *hypokeimenon*-Charakter verliert damit in Met. VII/VIII an Bedeutung: Indem Ar. die ontologische Selbständigkeit der Substanz eher als inhaltliches Abgegrenztsein versteht, schreibt er sie der Formbestimmung und nicht dem materiellen Subjektcharakter zu. Überhaupt verwirft Ar. einen aus sich heraus völlig bestimmungslosen Träger von Prädikaten (VII 3). Die *ou.* als Subjekt kann wohlverstanden nur heißen, daß eine grundlegende Bestimmtheit oder Form Maßstab dafür ist, welche abgeleiteten, akzidentellen Bestimmungen einem Subjekt sonst noch zukommen. Somit muß *ou.* in ihrem hauptsächlichen und ursprünglichen Sinn allein als Form verstanden werden.

Wenn wir demgemäß annehmen, primäre *ou.* sei nicht das Zusammengesetzte, sondern das *eidos*, bleibt noch immer eine Kontroverse. Denn *eidos* kann sowohl »Art« wie »Form« heißen. Ar. gebraucht *ou.* für beides. Sind beide Verwendungsweisen nicht doch eine Einheit? Unter »Art« versteht Ar. nämlich nicht so sehr konkret eine Gesamtheit oder Klasse bestimmter Individuen, sondern vielmehr die Artnatur oder jene wesentliche Eigenart, die alle Mitglieder der Art kennzeichnet. In Met. VII 10, 1035b27–30 bestreitet er von der Art als konkretem Allgemeinbegriff (d. h. einer Menge konkreter Einzelner aus einer bestimmten Sorte von Stoff und Form im allgemeinen) ganz, daß sie *ou.* sei. Ar.' Begriff von der *ou.* als Art führt mithin zur (Art-)Form. Genau in diesem Sinne ist die Art unteilbar. Extensional als Menge läßt sie sich in ihre In-

dividuen aufteilen; aber jenseits der Artnatur gibt es keine wesentlichen begrifflichen Differenzierungen mehr. *eidos* als Form, d. h. als Prinzip der (ontologischen) Bestimmtheit oder Erkennbarkeit, führt umgekehrt zur Artnatur, in der ein Einzelnes allein erkennbar ist. Ist damit die Kontroverse bereits zugunsten des *atomon eidos* und gegen die individuierte Form als eigentliche *ou.* entschieden? Sicher nicht. Denn auch wenn die eigentliche *ou.* ihrem (definitorisch zu erfassenden) Inhalt nach auf die unterste Art zu beziehen ist, ist sie ihrem realen Vorkommen nach eine der Materie innewohnende Form (*eidos enon*). (In VII 11, 1037a29 f. ist klar impliziert, daß primär das *eidos enon ou.* ist und daß man aus ihr abgeleitet dann auch von der [mit Materie] zusammengesetzten *ou.* reden kann.) Die materieimmanente Form aber ist individuiert, weil die Materie die nicht mehr wesentlich differenzierbare, also unteilbare oder (bei allen) inhaltsidentische Artnatur in zahlreiche Einzelfälle vervielfältigt und insofern individuiert (VII 8, 1034a5–8). Weil nun aber die individuierende Materie an sich unerkennbar ist, ist auch das mit ihr Zusammengesetzte, also das Einzelne, nicht als solches, sondern nur in seinem Artbegriff definitorisch erfaßbar oder eigentlich erkennbar (zum Ganzen VII 10, 1036a2–9).

Hieraus ergibt sich die besondere Bedeutung der untersten Art. Sie stellt gleichsam den Gipfel der begrifflichen Bestimmtheit dar in der Mitte zwischen zwei jedenfalls nicht voll erkennbaren Extremen: Als allgemein ist die Gattung unbestimmt und insofern unerkennbar, so daß sie (nach VII 13, 1038b8 f.) als *ou.* nicht in Frage kommt. Auf der anderen Seite ist auch das Einzelne nicht in seiner Individualität zu erfassen. Denn die individuell unterscheidenden Merkmale innerhalb der Art beruhen auf den zufälligen (akzidentellen) Bedingungen materieller Existenz. Der Streit, ob die eigentliche *ou.* qua Form individuell oder allgemein ist, ist insofern müßig, als sie einen gewissen Zwischenstatus hat und darum je nach Perspektive als allgemein oder vereinzelt betrachtet werden kann. Nicht eigentlich individuell ist sie, weil sie inhaltsidentisch bei beliebig vielen Einzelnen auftreten kann und als eigentli-

cher Erkenntnisgegenstand allgemein sein muß. Nicht strikt allgemein ist sie nicht bloß deshalb, weil sie ihrem realen Vorkommen nach notwendig individualgebunden ist, sondern auch, weil sie ihrem Inhalt nach die gesamte wesentliche oder eigentlich begrifflich erfaßbare Bestimmtheit eines Einzelnen bedeutet. Inwiefern die bloße Form als *ou.* im Vollsinn gelten kann, erklärt Ar. im Schlußkapitel VIII 6 durch das Begriffspaar von Vermögen (→ *dynamis*) und Wirklichkeit (→ *energeia*): Die letzte Materie und die Form sind ein und dasselbe, das eine dem Vermögen, das andere der Verwirklichung nach (1045b17–19). Der Kontext des Kapitels zeigt, daß mit der letzten Materie sowohl der Stoff gemeint ist, aus dem unmittelbar ein konkretes Körperding entsteht, wie auch die (in der Begriffshierarchie unmittelbar voraufliegende) Gattung als die gedachte Materie (1045a33–35), d. h. als das noch zu Bestimmende oder zu Formende im Denken. Als Verwirklichung ist die Form qua Artwesen oder artbildender Unterschied die ganze S., sofern sie die zu bestimmende oder zu verwirklichende Materie als ihre ermöglichende Voraussetzung in sich einschließt: Begrifflich impliziert die speziellere jeweils die voraufliegende allgemeinere Bestimmung (denkbare Materie), die sie näher bestimmt oder differenziert. Auf der Ebene des materiellen Einzelnen aber setzt die Artnatur einen ganz bestimmten Stoff (sichtbare Materie) voraus, der die für diese Art charakteristischen Tätigkeiten ermöglicht. Insofern ist das Artwesen eine der vervielfältigenden Materie immanente und daher individuierte Form.

(4) In Met. XII kennt Ar. einen noch höheren Begriff der ersten S. In XII 7, 1072a31 f. bestimmt er diese erste *ou.* durch die beiden Merkmale, einfach und der Verwirklichung nach zu sein. Einfach meint, daß sie nicht einer Materie innewohnend, sondern rein als Form abgetrennt für sich besteht. Damit ist sie sogleich reine, wesensmäßige *energeia*, d. h. reine Tätigkeit oder Wirklichkeit, weil sie keine Materie oder ermöglichende Grundlage zu noch höheren Verwirklichungen einschließt (XII 6, 1071b20). Somit ist sie unveränderlich (*akinêtos*), da ein Veränderungsvorgang für Ar. als Verwirklichung einer Mög-

lichkeit definiert ist. Erst recht ist sie dem Vergehen entzogen, also ewig (→ *aidion*). Da im sichtbaren Bereich alles bewegt ist, ist sie folglich von diesem getrennt (XII 7, 1073a4). Ferner kann bei ihr nicht eine inhaltsidentische Form oder Artnatur durch Materie vervielfältigt werden. Damit fallen bei ihr die begriffliche Einheit der Art und die numerische des Individuums zusammen (XII 8, 1074a36 f.). Sie ist durch die Form individuiert. Dieses höchste Sein oder Leben aber ist Gott (→ *theos*).

*Lit.:* D. BOSTOCK, Aristotle. Metaphysics Books *Z* and *H*, Oxford 1994. – M. FREDE/G. PATZIG, Aristoteles ›Metaphysik Z‹. Text, Übersetzung und Kommentar (2 Bde.), München 1988. – M. GILL, Aristotle on Substance. The Paradox of Unity, Princeton 1989. – F. LEWIS, Substance and Predication in Aristotle, Cambridge 1991. – M.-Th. LISKE, Aristoteles und der aristotelische Essentialismus. Individuum, Art, Gattung, Freiburg/München 1985. – M. LOUX, Primary *Ousia*. An Essay on Aristotle's *Metaphysics* Z and H, Ithaca/London 1991. – U. NORTMANN, Allgemeinheit und Individualität. Die Verschiedenheit der Formen in »Metaphysik« Z, Paderborn u. a. 1997. – G. OWEN, Particular and General, in: PAS 79 (1978/79), 1–21. – Aristoteles, Metaphysik. Die Substanzbücher (Z, H, Θ), hg. von Ch. RAPP, Berlin 1996. – Unity, Identity, and Explanation in Aristotle's Metaphysics, hg. von T. SCALTSAS u. a., Oxford 1994. – H. SCHMITZ, Aristoteles. Kommentar zum 7. Buch der Metaphysik (Die Ideenlehre des Aristoteles Bd. 1, 1), Bonn 1985. – E. SONDEREGGER, Aristoteles. Metaphysik Z 1–12, Bern 1993. – M. WEDIN, Aristotle's Theory of Substance, Oxford 2000. – Ch. WITT, Substance and Essence in Aristotle. An Interpretation of Metaphysics VII–IX, Ithaca 1989.

*M.-Th. Liske*

## p

**paideia / Erziehung, Bildung** (παιδεία; lat. *institutio*). Mit dem Ausdruck *p.* bezieht sich Ar. meistens auf die Erziehung, die die zukünftigen Bürger eines Staats zwischen ihrem 7. und dem 21. Lebensjahr erhalten (Pol. VII 17, 1336b38–40). Bisweilen gebraucht er ihn aber auch, um eine bestimmte Form der wissenschaftlichen Bildung zu bezeichnen. In diesen Fällen spricht er meistens von dem Gebildeten (*pepaideumenos*), der sich durch eine besonders souveräne Urteilskompetenz

auszeichnet (EN I 1, 1094b23–25; b27–1095a2; Part. an. I 1, 639a1–12).

(1) Ar. entwickelt in den beiden letzten Büchern der *Politik* eine umfassende Konzeption der *p.* Er orientiert sich dabei an drei Fragen (Pol. VII 17, 1337a2–7): (a) Soll man für die *p.* feste Anordnungen treffen? (b) Soll man die Sorge um die *p.* zu einer gemeinschaftlichen Angelegenheit machen und sie dem Staat übertragen oder sie den einzelnen Bürgern überlassen? (c) Welcher Art soll die *p.* sein? Im Hinblick auf (a) plädiert Ar. dafür, klare und verbindliche Regeln für die *p.* aufzustellen und dem Gesetzgeber die Aufgabe zu übertragen, diese zu formulieren (VIII 1, 1337a11 f.). Denn Ar. geht davon aus, daß es für jeden Typ von Verfassung (→ *politeia*) auf seiten der Bürger (→ *politês*) eine bestimmte Form des Charakters (→ *êthos*) gibt, die ihr besonders angemessen ist (a14–17; Rhet. I 8, 1366a12–14). Daß die Bürger z. B. einen demokratischen oder oligarchischen Charakter haben, ist für die Erhaltung der entsprechenden Verfassung wichtig, aber auch, um eine solche überhaupt erst zu etablieren (Pol. V 9, 1310a12–14). Um vorteilhafte Bedingungen für die Ausbildung dieses politischen Charakters herzustellen, sollen die Bürger im Hinblick auf die jeweilige Verfassung erzogen werden (a14). Falls der Gesetzgeber keine Anordnungen für die *p.* seiner zukünftigen Bürger trifft, »schädigt dies die Verfassungen« (a13 f.). An diese Gründe anknüpfend argumentiert Ar. (b) auch dafür, die *p.* nicht, wie üblich, der Fürsorge der einzelnen Familien zu überlassen, sondern sie zu einer gemeinschaftlichen Angelegenheit des Staats (→ *polis*) zu machen. Für Ar. ist es, »weil das Ziel des ganzen Staats eines ist, klar, daß auch die *p.* eine einzige und für alle dieselbe sein muß« (a21–23). Derselbe Schluß folgt für Ar. auch daraus, daß jemand als Bürger, strenggenommen, gar nicht sich selber, sondern in erster Linie zum Staat gehört, dessen Bürger er ist. Der Bürger ist also vor allem ein »Glied (*morion*) […] des Staats« (a27–29) und muß als solcher erzogen werden. Ar. betont jedoch an anderer Stelle, daß diese politisch geforderten Einheitsbestrebungen eine natürliche Grenze haben. Er kritisiert Platon gerade dafür, durch

eine Reihe institutioneller Vorrichtungen (Gemeinschaft von Frauen und Kindern, Gütergemeinschaft) eine für den Staat vollkommen künstliche Einheit herstellen zu wollen und den Staat damit letztlich aufzuheben (Pol. II 2, 1261a17–22; II 5, 1263b32 f.). Das Maß an Gemeinschaft (*koinônia*) und an Einheit, das im Staat nötig ist, aber vom Staat auch noch verkraftet wird, soll vor allem durch *p.* hergestellt werden (Pol. II 5, 1263b36 f.). Bei der Diskussion darüber, wie die *p.* im einzelnen aussehen soll (c), ist zunächst daran zu erinnern, daß sie sich nicht auf alle Lebensphasen bezieht, sondern im eigentlichen Sinn erst mit dem 7. Lebensjahr beginnt und bis zum 21. Lebensjahr fortgeführt wird (VII 17, 1336b38–40). Die Aufsicht und Pflege, die man bis zum 7. Lebensjahr zu Hause in der Familie (*oikia*) erhält, wird von Ar. eher *trophê* genannt (a41–b2; vgl. EN VIII 13, 1161a16 f.). Das generelle Ziel der *p.* besteht darin, die Bürger gut zu machen, und zwar entweder schlechthin oder wenigstens in bezug auf die jeweilige Verfassung (EN V 5, 1130b25–29). Wegen dieses engen Zusammenhangs zwischen *p.* und Tugendhaftigkeit kann Ar. das Prinzip der Aristokratie, das normalerweise als »Tugend« (→ *aretê*) bezeichnet wird, bisweilen auch als *p.* bestimmen (Rhet. I 8, 1365b33–36 und 1366a5 f.). Weil die tugendhafte Haltung auch darüber beschrieben werden kann, an welchen Handlungen man Lust oder Unlust empfinden kann, besteht für Ar. (in Anlehnung an Platon) das Ziel der richtigen *p.* auch darin, »Freude und Schmerz zu empfinden, wo man soll« (EN II 2, 1104b11 f.). Ar. zufolge sind es drei verschiedene Faktoren, durch die man gut und tugendhaft werden kann (Pol. VII 13, 1332a38–40): die natürliche Anlage (*physis*), die Gewohnheit (*ethos*) und die Vernunft (*logos*). Für die *p.* spielen aber nur Gewohnheit und Vernunft eine Rolle (b8–11; 15, 1334b6–12), und Ar. empfiehlt, die *p.* im allgemeinen zunächst auf diejenigen Dinge zu richten, die man durch Gewöhnung lernen kann, und erst dann auf diejenigen Dinge, die sich nur durch Vernunftgebrauch erlernen lassen. Analog wird empfohlen, seine Sorge in der *p.* zuerst dem Körper und dann der Seele zu widmen (VII 15, 1334b25–27).

(2) In einer anderen Verwendung des Begriffs bezeichnet Ar. mit *p.* und davon hergeleiteten Begriffen eine bestimmte Form von Bildung. Ein Gebildeter (*pepaideumenos*) in diesem Sinne ist imstande, etwas gut zu beurteilen, und zwar nicht nur im Hinblick auf die sachliche Richtigkeit (EN I 1, 1094b27–1095a2; vgl. Pol. III 11, 1282a3–7; Part. an. I 1, 639a1–12), sondern auch im Hinblick darauf, wieviel Genauigkeit bei der Untersuchung eines bestimmten Themas möglich ist (EN I 1, 1094b23–25).

*Lit.:* R. R. CURREN, Aristotle on the Necessity of Public Education, Lanham 2000. – C. LORD, Politics and Education in Aristotle's Politics, in: Aristoteles' Politik. Akten des XI. Symposium Aristotelicum, hg. von G. PATZIG, Göttingen 1990, 202–215.

*R. Geiger*

**paradeigma / Beispiel** (παράδειγμα; lat. *exemplum*) kann im gewöhnlichen, vorterminologischen Sinn ein B. oder einen Beleg meinen (z. B. Gen. an. II 7, 746a14); letzterer wird bei Ar. jedoch häufiger als *sêmeion* bezeichnet. In ontologischer Hinsicht kritisiert Ar. regelmäßig, daß Platon die Ideen als *p.* im Sinne eines Musters oder Vorbilds für die wahrnehmbaren Dinge aufgebaut habe (z. B. Met. I 9, 991a21), weil dadurch nichts für die Kausalerklärung dieser Dinge gewonnen sei. In den logischen Schriften bestimmt er das *p.* als Schluß von einem besonderen Fall auf einen anderen besonderen Fall unter Auslassung einer allgemeinen Prämisse (An. pr. II 24): Um zu zeigen, daß es für die Athener ein Übel wäre, einen Krieg gegen die Thebaner zu beginnen, muß man annehmen, daß es allgemein ein Übel sei, gegen Grenznachbarn einen Krieg zu beginnen. Ein Beispielschluß liegt nun vor, wenn man dies direkt aus einem ähnlichen und den Adressaten bekannten Einzelfall heraus glaubhaft zu machen versucht, etwa durch die – als bekannt vorauszusetzende – Tatsache, daß es für die Thebaner ein Übel war, einen Krieg gegen die Phokier anzufangen. Ar. sagt daher auch, daß sich das *p.* wie etwas Besonderes zu etwas Besonderem verhält und nicht wie ein Besonderes zum Ganzen oder wie das Ganze zu einem Besonderen

(An. pr. II 24, 69a13 ff.; Rhet. I 2, 1357b25–1358a1). In der *Rhetorik* bezeichnet Ar. das *p.* als die rhetorische Form der Induktion (→ *epagôgê*: I 2, 1356b4 f.); auf der Grundlage von vielem und Ähnlichem einen Beweis zu führen sei nämlich in der Dialektik die Induktion, in der Rhetorik das B. (b11–14); die Eignung des *p.* für die öffentliche Rede rührt daher, daß es anders als die *epagôgê* auf die umständliche Einführung einer allgemeinen Prämisse durch sämtliche Einzelfälle verzichtet. Wie das Enthymem (→ *enthymêma*) gehört das *p.* in der Rhetorik daher zu den beweisend-argumentativen Überzeugungsmitteln (→ *pistis*). In Rhet. II 20 untergliedert Ar. das rhetorische *p.* in tatsächlich geschehene und erfundene B.e; erstere nennt er Bericht, letztere unterteilt er in Vergleich und Fabel (1395a25–30).

*Lit.:* Ch. RAPP, Aristoteles. Rhetorik, übers. und erl., Berlin 2002, Bd. 2, 731–734, 793–795.

*Ch. Rapp*

**paradoxos / paradox** (παράδοξος; lat. *inopinabile*) ist eine Behauptung, die »den Meinungen der Mehrheit entgegengesetzt ist« (*enantion tais tôn pollôn doxais*: Top. I 10, 104a10–12). Ar. verwendet *p.* annähernd gleichbedeutend mit → *adoxos*, um eine Meinung zu charakterisieren, die nicht anerkannt (→ *endoxon*) ist; im engeren Sinn *p.* sind jedoch nicht beliebige unglaubwürdige und befremdliche Ansichten, sondern solche, die von einem berühmten Philosophen vertreten und mit (vermeintlichen) Gründen gestützt wurden. Eine Behauptung, die, wie die Auffassung des Antisthenes, Widerspruch sei unmöglich, eklatant mit dem Common Sense in Konflikt gerät, bezeichnet Ar. in der *Topik* als These (→ *thesis* [2]: I 11, 104b19–21). Die Ansichten Zenons, aus moderner Sicht paradigmatische Paradoxien, werden allerdings in anderem Zusammenhang nicht als *p.* qualifiziert, sondern schlicht »Argumente« (*logoi*) genannt (Phys. VI 9, 239b10).

Theorien, die *p.* sind, liegen nicht nur neben (*para*) der herrschenden Meinung, sondern »tun auch den Phänomenen Gewalt an« (EE VII 2, 1236b22). Es würde daher eigentlich genü-

gen, dem Augenschein zu vertrauen (vgl. Top. I 11, 105a5). Da dessen Verläßlichkeit aber von den Vertretern befremdlicher Ansichten typischerweise bestritten wird, ist eine Auflösung (→ *lysis*) der fehlerhaften Argumente mit Hilfe genau definierter Grundbegriffe methodisch geboten (vgl. Met. IV 7, 1012a18–28). Umgekehrt kann es ein probates Mittel zur Widerlegung (→ *elenchos*) einer auf den ersten Blick plausibel scheinenden Position sein, sie auf Voraussetzungen zurückzuführen oder aus ihr Implikationen abzuleiten, die *p.* sind (vgl. Soph. el. 3, 165b14; b19; 12, 172b10; 29, 173a7; a27; 13, 173a31).

*T. Wagner*

**paralogismos / Fehlschluß** (παραλογισμός; lat. *paralogismus*). Ein *p.* ist ein Argument, das oberflächlich einer korrekten Deduktion (→ *syllogismos*) ähnelt, jedoch aufgrund eines nicht entdeckten oder absichtlich verborgenen Fehlers ungültig ist. Ar. widmet die Abhandlung über *Sophistische Widerlegungen* Argumenten, die als Widerlegungen (vgl. → *elenchos*) auftreten, in Wirklichkeit aber Fehlschlüsse sind (Soph. el. 1, 164a21). Dabei unterscheidet er zwischen Fehlschlüssen, die auf sprachlichen Mehrdeutigkeiten beruhen (Soph. el. 4 165b23–28), und Fehlschlüssen, die von der Sprachoberfläche unabhängig sind (Soph. el. 4, 166b20–28). Die Gefahr eines *p.* ist nach Ar. in mathematischen Disziplinen geringer als in Wissenschaften, deren Gegenstände nicht durch mathematische Einsicht, sondern nur mit Hilfe sprachlicher Ausdrücke erfaßt werden können (An. post. I 12, 77b27–33). Wenn ein mit Zirkel und Lineal geführter geometrischer Beweis einen Fehler enthält, stellt dies einen Sonderfall des *p.* dar (Top. I 1, 101a5–18).

*T. Wagner*

**parekbasis / Abweichung** (παρέκβασις; lat. *degressio*; Verb: *parekbainein* / abweichen). Vor allem in der Verfassungstheorie (vgl. → *politeia*) bezeichnet *p.* die (abzulehnende) A. von einer vorgegebenen Norm. (1) In einer Verfassung kann es A.en von der Gerechtigkeit (→ *dikaiosynê*) geben (vgl. Hesiod, *Werke und Tage* 226), die zu ihrem Sturz (→ *lysis*) führen (Pol. V 7,

1307a7). Dies geschieht, wenn die drei politisch bedeutsamen Faktoren Freiheit (→ *eleutheria*), Tugend (→ *aretê*) und Reichtum sich in Demokratien oder Aristokratien nicht im richtigen Verhältnis befinden.

(2) Terminologisch benutzt wird *p.* für die Spielarten der Verfassungen, die entstehen, wenn die Herrschenden nicht für das Gemeinwohl, sondern eigennützig herrschen (Pol. III 7, bes. 1279b4–10; EN VIII 12, 1160a31); so entsteht aus Königtum Tyrannei, aus Aristokratie Oligarchie, aus Politie Demokratie (vgl. → *metabolê politeiôn*). A.en stehen im Gegensatz zu »richtigen Verfassungen« (*orthai politeiai*), d. h. jenen, die auf das Gemeinwohl gerichtet und somit schlechthin gerecht sind; A.en sind verfehlt und despotisch, während die → *polis* eine Gemeinschaft von Freien sein soll (Pol. III 6, 1279a17–21); A.en sind widernatürlich (III 17, 1287b39–41), d. h. gewaltsam (III 10, 1281a23 f.). An einer Stelle (IV 8, 1293b23–27) gelten Politie und Aristokratie als A., nämlich von der »richtigsten Verfassung«, obwohl von ihnen selbst (s. o.) auch A.en möglich sind. Vermutlich wurde der Terminus A. aus der Musiktheorie übernommen (EE VII 9, 1241b27–32; Pol. IV 3, 1290a13–29; VIII 7, 1342a22). Hobbes (*Leviathan*, Kap. 19) polemisiert gegen die Aufteilungen in Verfassungen und A.en: A.en seien lediglich mißliebige Verfassungsformen.

(3) In der Ethik werden A.en von einer Mitte (→ *meson*: EN II 9, 1109b18–21) besprochen, die groß oder klein sein können (EN IV 11, 1126a35; b2).

(4) A. tritt als Wort (sehr selten) in der Zeugungslehre auf, wenn die Nachkommenschaft den Eltern nicht ähnlich ist oder von der Natur (→ *physis*) abweicht (Gen. an. IV 3, 767b6–7; 4, 771a12).

*Lit.:* T. SAUNDERS, Aristotle. *Politics Books I and II*, Oxford 1995, 163. – E. SCHÜTRUMPF, Aristoteles. Politik, übers. und erl., Berlin 1991, Bd. 2, 460 f.

*R. A. H. King*

**parônymos / paronym** (παρώνυμος) sind zwei Entitäten, wenn sie zwei Bezeichnungen (→ *onoma*) haben, von denen

die eine durch Veränderung der Wortendung (→ *ptôsis*) von der anderen abgeleitet ist (Cat. 1, 1a12–15). Es gilt also:

x ist ein P. von y genau dann, wenn (1) x die Bezeichnung F aufweist und (2) y die Bezeichnung F', die mit veränderter Wortendung von F abgeleitet ist.

Die Beispiele des Ar. sind Relationen zwischen Qualitäten und ihren Trägern wie »Grammatik – Grammatiker« und »Tapferkeit – Tapferer«. Vorrang in der Paronymie-Relation hat die Qualität: der weiße Mensch wird also nach der Farbqualität des Weißen benannt. Diese Qualität kann das Abstraktum für eine Kompetenz, eine Disziplin oder ein Vermögen sein: So wird der Grammatiker nach der Wissenschaft der Grammatik, der Gerechte nach der seelischen Haltung (→ *hexis*) der Gerechtigkeit benannt (Cat. 8, 10a27–32). Im Regelfall, so Ar., wird über Qualitatives paronymisch gesprochen. In manchen Fällen existiert allerdings keine Bezeichnung für die abstrakte Qualität (hier: für eine Disziplin oder Haltung), nach der man ihren Besitzer benennen könnte, oder es existiert zwar eine solche Bezeichnung, der Besitzer wird aber dennoch anders benannt; so gibt es etwa kein Wort für den Besitzer der Tugend, das von → *aretê* abgeleitet wäre (Cat. 8, 10a32–b11). Das Verhältnis der Art zur Gattung ist hingegen kein p.es, sondern ein synonymes (→ *synônymos*: Top. I 2, 109b3–5). Es gilt aber, daß alles, was einer Gattung oder einem Paronymen dieser Gattung angehört, notwendig auch einer ihrer Arten angehört bzw. sich p. zu diesen verhält; so muß jeder, der über eine Wissenschaft verfügt, über eine ihrer Teildisziplinen verfügen (Top. II 4, 111a33–b4). P. sind ferner Adjektive, die das Gestaltungsmaterial bezeichnen wie »ehern« (»aus Erz«), »wächsern« (»aus Wachs«) oder »hölzern« (»aus Holz«) (Phys. VII 3, 245b9–12). Ar. verwendet die Paronymie-Relation gelegentlich etymologisch, etwa wenn er den Ausdruck *thrasys* (der Tollkühne) von *to thrasos* (Kühnheit) herleitet (EE III 1, 1228a35 f.). Ungewöhnlich wirkt die Feststellung, die Zahlen Zwei und Drei seien – als Vielfache der Eins – deren Paronyme (Phys. III 7, 207b9).

*Ch. Horn*

**paschein / erleiden**: s. poiein

**pathos / Widerfahrnis, Affekt** (πάθος; lat. *affectus*; häufig im Plural (*ta*) *pathê*). Gebildet aus *paschein* (leiden, erleiden), meint das Wort in der Grundbedeutung »das, was einem widerfährt«, »was man erleidet«, also das Ergebnis (→ *ergon*) oder Ziel (→ *telos*) des Leidens bzw. einer in der Regel von außen her veranlaßten Veränderung. Im einzelnen nimmt der Ausdruck die folgenden Bedeutungen an: Eigenschaft, Qualität, qualitative Veränderung, akzidentelle Eigenschaft, Widerfahrnis, schmerzliches Widerfahrnis, Unglück, (perzeptiver) Eindruck, besonders aber auch in psychologischer Dimension Affekt, Emotion, Gefühl (im Sinn von *passions*, *passiones*, *affectus*, *affectiones*, *perturbationes animi*). Oft werden die Ausdrücke *p.* und *pathêma* austauschbar verwendet (z. B. EE II 2, 1220b11; II 4, 1221b36; Rhet. II 22, 1396b33); als Ergebnis des Leidens ist *p.* in der Regel von dem entsprechenden Vorgang (*pathêsis*) unterschieden (z. B. Phys. III 3, 202a23 f.), wird aber auch anstelle von *pathêsis* gebraucht. Als passives Widerfahrnis ist das *p.* der → *praxis* (Handlung) und der → *poiêsis* (Herstellung) entgegengesetzt. Nach Ar. selbst sind folgende Verwendungsweisen zu unterscheiden: »*p.* meint (i) in der einen Bedeutung eine Qualität (*poiotês*; vgl. → *poion*), hinsichtlich welcher Veränderung möglich ist, wie z. B. weiß und schwarz, süß und bitter, schwer und leicht, und was es dergleichen sonst noch gibt, (ii) in einer anderen Bedeutung aber die Aktualität (→ *energeia*) von diesen, d. h. die schon vollzogenen Veränderungen (→ *alloiôsis*), (iii) von diesen ferner eher die schädlichen Veränderungen und Bewegungen, und am meisten die schmerzlichen Schäden. (iv) Ferner werden die großen Unglücksfälle [und Leiden] *p.* genannt« (Met. V 21, 1022b15–21).

Zu den Bedeutungen von *p.* als (1) Qualität, (2) Wahrnehmung, (3) Emotion sowie (4) zu den Sonderbedeutungen:

(1) Qualität, passive Qualität, Eigenschaft, Akzidens:

(1.1) *p.* als Qualität (*poion/poiotês*): Die zitierte *Metaphysik*-Stelle führt die *pathê* in den beiden Grundbedeutungen (i) und

(ii) als eine Unterklasse der qualitativen Eigenschaften ein. Insofern überwiegend nur solche Qualitäten als *pathê* bezeichnet werden, in bezug auf welche sich das betreffende Subjekt verändern kann, bezeichnet *p.* nicht den artbildenden Unterschied (*diaphora*; vgl. Top. VI 6, 145a3–12; Phys. V 2, 226a27–29). Es finden sich allerdings auch Stellen, die gerade dies zulassen (Part. an. IV 5, 678a33 f.), so daß *p.* im weitesten Sinn vom Qualitativen (*poion*) im weitesten Sinn nicht zu unterscheiden ist.

(1.2) *p.* als Unterklasse des Qualitativen: In Cat. 8, 9a28–b9 werden die *pathê* zusammen mit den sogenannten »passiven Qualitäten« (*pathêtikai poiotêtes*), bzw. zunächst gleichbedeutend mit ihnen, als eine von vier Unterklassen der Kategorie des Qualitativen eingeführt. Beispiele sind Süßigkeit, Bitterkeit, Säure, aber auch Wärme, Kälte, Weiße, Schwärze. Um Qualitäten handelt es sich dabei, weil das aufnehmende Subjekt entsprechend der Eigenschaft als ein »so und so beschaffenes« bezeichnet werden kann. »Passiv« werden sie aber nicht genannt, weil dieses Subjekt etwas erleiden würde (der Honig erleidet durch das Süßsein nichts), sondern weil sie in der Sinneswahrnehmung ein *p.* bewirken. Die sich hiermit aufdrängende Identifikation mit Sinnesqualitäten ist jedoch nicht möglich, weil Ar. an dieser Stelle (9b9–19) eine überraschende Differenzierung vornimmt: »Schwarz«, »weiß« usw. würden nicht aus diesem Grund »passiv« genannt, sondern weil sie aus *pathê* im psychologischen Sinn hervorgehen, so wie der, der sich schämt, rot wird.

(1.3) *p.* als flüchtige Qualität: In Cat. 8, 9b19–10a10 unterscheidet Ar. zwischen *p.* und der passiven Qualität (im engeren Sinn): z. B. kommt jemandem, der aus Scham rot wird, »rot« nicht als Qualität, sondern als *p.* zu. Allgemein ist demnach nur das ein *p.*, was auf »leicht auflösbaren« und »schnell beizulegenden« Faktoren beruht, während passive Qualitäten auf schwer zu verändernden und permanenten *pathê* (im weiteren Sinn) beruhen.

(1.4) *paschein* als die dem *poiein* korrespondierende Kategorie (→ *katêgoria*): Obwohl Ar. in den *Kategorien* die *pathê* einer-

seits mit der Kategorie des Qualitativen behandelt, nennt er andererseits »erleiden« (*paschein*) und »bewirken« (*poiein*) als eigenständige Kategorien (4, 2a3 f.; 9, 11b1–8), wie z. B. geschnitten und gebrannt werden ein Leiden darstellen, dem ein Bewirken (schneiden, brennen) entspricht. Ob nach diesem Modell jedem Erleiden ein Bewirken korrespondieren muß, wird nicht klar. In Phys. III 3, 202a21–b29 behandelt Ar. jedenfalls die Frage, ob es sich beim Leiden und dem korrespondierenden Bewirken oder Tun um ein oder mehrere Ereignisse handelt, und kommt zu dem Schluß, daß etwa das Lernen des Schülers und das Lehren des Lehrers extensional zusammenfallen, wenn sie auch der Wesensdefinition nach verschieden sind.

(1.5) *pathê* als die wechselnden Eigenschaften, die einem bleibenden Substrat zukommen: Bei der Gegenüberstellung von Substrat (→ *hypokeimenon*) und Eigenschaften, die demselben zukommen, spricht Ar. bevorzugt von *p.*: »Das eine ist Substrat, das andere, was von Natur aus von einem Substrat ausgesagt wird, ist das *p.*« (Gen. corr. I 4, 319b8 f.). »[…] so ist für die *pathê* das Substrat Mensch, Körper und Seele, *p.* aber ist musisch und weiß« (Met. IX 7, 1049a29 f.).

(1.6) *p.* als das, mit Bezug worauf Veränderung (*alloiôsis*, → *metabolê*) stattfindet: Werden die *pathê* bisweilen mit Hilfe der Veränderung definiert, so wird umgekehrt auch die (substraterhaltende) Veränderung mit Hilfe der *pathê* von solchen Prozessen unterschieden, welche die Existenz einer Sache berühren (= Entstehen, Vergehen): »Veränderung (*alloiôsis*) ist der Wechsel hinsichtlich der *pathê*« (Met. XII 2, 1069b12; vgl. Gen. corr. I 4, 319b10 f. und b33). In dieser Verwendung ist *p.* wiederum mit *poion* austauschbar.

(1.7) *pathê* als Akzidentien (*symbebêkota*; vgl. → *symbebêkos*): Über den Bereich des Qualitativen im Unterschied zu bestimmten anderen Kategorien (wie vor allem der Quantität) hinaus wird *p.* bisweilen auch stellvertretend für alle nichtwesentlichen bzw. akzidentellen Eigenschaften gebraucht: »während die *ousia* (Substanz) bleibt, verändern sich die *pathê*« (Met. I 3, 983b9 f.). Wie von »an sich zukommenden Akziden-

tien« (*symbebêkota kath' hauta*; vgl. → *kath' hauto*) spricht Ar. aufgrund dieser zeitweiligen Synonymie auch von »an sich zukommenden *pathê*« (vgl. An. post. I 7, 75a42 ff.); in diesem Sinn kommt das Gerade-/Ungeradesein der Zahl als ein eigentümliches (→ *idion*) *p.* zu (vgl. Met. IV 2, 1004b5–12).

(2) Eindruck, Affektion der Perzeptionsvermögen:

So wie die sinnlichen Qualitäten in den *Kategorien pathê* genannt werden, weil sie die Sinnesorgane affizieren, werden auch die Wahrnehmungen als *pathê* oder *pathêmata* bezeichnet: das *aisthêma*, der Wahrnehmungsinhalt, ist »ein *p.* des Wahrnehmenden« (Met. IV 5, 1010b33; vgl. → *aisthêsis*). Dieser Sprachgebrauch gilt auch für nicht-sinnliche Perzeptionen. In Int. 1, 16a3 und a6 spricht Ar. von *pathêmata* der Seele oder in der Seele, welche durch die Schrift- und Sprachzeichen symbolisiert werden und welche ihrerseits Ähnlichkeitsbilder (*homoiômata*) der Dinge darstellen, wobei *pathêma* nichts anderes als »Denkinhalt« (*noêma*: 16a10; a14) meint. Während dieser Sprachgebrauch bei der Erklärung älterer, materialistischer Wahrnehmungstheorien ein wirkliches Leiden impliziert, bezeichnen die Ausdrücke *p.* und *pathêma* in Ar.' eigener Erklärung der Wahrnehmung und des Denkens keinen ausgesprochen passivischen Vorgang; im Gegenteil setzen die einzelnen Perzeptionsarten verschiedene Grade von Aktivität voraus: Allgemein bringen die Perzeptionsgegenstände die entsprechenden Organe zu einer Wirklichkeit (*energeia*), die zuvor schon als Möglichkeit gegeben war; in diesem Sinn leidet das perzipierende Organ nicht und verändert sich nicht (An. III 7, 431a4 f.).

(3) Emotion, Affekt, Gefühl:

Eine Teilklasse der *pathê*, welche allgemein Vorgänge in der Seele bezeichnen (siehe [2]), sind die Emotionen.

(3.1) Wesen der Emotionen: Ar. führt die Emotionen immer durch Aufzählung, nicht durch Definition ein: »Unter ›*p.*‹ verstehe ich Begierde, Zorn, Furcht, Mut, Neid, Freude, Zuneigung, Haß, Sehnsucht, Eifersucht, Mitleid, überhaupt alles, was mit Lust und Schmerz verbunden ist« (EN II 4, 1105b21–23; vgl. EE II 2, 1220b12–14). Die Aufzählungen der Emotio-

nen variieren (vgl. 1220b12 f.; An. I 1, 403a17–18): In Rhet. II 2–11 kommen zu den in der *Nikomachischen Ethik* genannten Affekten Sanftmut, Scham, Freundlichkeit und Entrüstung hinzu (weitere Emotionen werden zumindest erwähnt), während andere Emotionen dort fehlen. Die Begierde (→ *epithymia*) fehlt in Rhet. II und *De anima*, wird aber in der *Eudemischen* und der *Nikomachischen Ethik* sowie in Rhet. I als *p.* erwähnt.

(3.2) Psychologischer Ort: Emotionen sind »Bewegungen (→ *kinêsis*) der Seele (→ *psychê*)« (Pol. VIII 7, 1342a5 mit 8), sie versetzen die betroffene Person in Bewegung (EN II 4, 1106a4 f.), zugleich mit der Seele erleidet aber auch der Körper etwas (An. I 1, 403a18 f.). Dies wird z. B. dadurch deutlich, daß Menschen bisweilen in einen der Furcht entsprechenden Zustand geraten, ohne daß etwas Furchterregendes vorliegen würde (a19 ff.). Aufgrund dieser psychisch-somatischen Doppelnatur der Emotionen kann man sie als »materiegebundene Begriffe« bezeichnen (a25): so würde der Dialektiker etwa den Zorn als »Streben nach Vergeltung« definieren, während der Naturforscher ihn als »Sieden des Blutes und des Warmen um das Herz herum« bestimmt (a30 ff.). Die vollständige Definition einer bestimmten Emotion hätte daher die Form »Bewegung eines so-und-so beschaffenen Körpers […] aus diesem Grund zu jenem Ziel« (a26 f.). Gemäß der in den Ethiken vorausgesetzten Seelenlehre gehören Emotionen dem »unvernünftigen« (*alogos*) Seelenteil an und darin demjenigen Teil, der in gewisser Weise Anteil an der Vernunft (→ *logos*) hat, nämlich insofern er ihr gehorchen kann (EN I 13, 1102b28 ff.). Des näheren sind sie von Fähigkeiten (*dynameis*) und Eigenschaften (→ *hexis*) und somit von Tugend/Schlechtigkeit zu unterscheiden: Emotionen treten nämlich ohne willentliche Entscheidung (→ *prohairesis*) auf, und man wird nicht ihretwegen »gut« oder »schlecht« genannt, sondern weil man sich richtig oder falsch zu ihnen verhält (EN II 4, 1105b19 ff.).

(3.3) Lust (→ *hêdonê*) und Schmerz (*lypê*) als fühlbarer Aspekt der Emotionen: »*pathê* sind durch Lust und Schmerz bestimmt« (EE II 4, 1221b36 f.); sie sind das, »dem in der Regel

durch Wahrnehmung vermittelte Lust oder Schmerz zukommt« (II 2, 1220b12–14). Während aber Platon die *pathê* als Arten des Schmerzes bezeichnet (Phil. 47e; auch MM I 8, 1186a33 f.), scheint Ar. Lust und Schmerz nicht als Gattung der *pathê* anzusehen; nach Top. IV 5, 125b28 ff. geht Schmerz vielmehr einer bestimmten Emotion voran und verursacht sie. Ob den verschiedenen Emotionen wahrnehmbare qualitative Unterschiede in der Lust oder dem Schmerz entsprechen, ist unklar: zwar spricht Ar. in der reiferen Lust-Konzeption der *Nikomachischen Ethik* (X 5, 1175a21–28) von verschiedenen Arten der Lust, die der Vollendung verschiedenartiger Tätigkeiten entsprechen, jedoch wird diese Konzeption auf die Beschreibung der *pathê* in der *Rhetorik* nicht angewandt.

(3.4) Emotionen und Streben: Als lustvolle oder schmerzhafte Zustände haben die Emotionen direkten Einfluß auf das Strebevermögen (→ *orexis*) oder stellen selbst Erscheinungsformen des arationalen Strebens (als solche nennt Ar. → *epithymia* [Begierde] und → *thymos* [Zorn]; im Unterschied zur → *boulêsis*, dem rationalen Streben: An. III 9, 432b5 f.) dar und werden so unmittelbar als Handlungsmotive wirksam: Wenn man nämlich etwas als lustvoll oder schmerzlich wahrnimmt, erstrebt oder meidet man es (III 7, 431a8–14).

(3.5) Gegenstand der *pathê*: Emotionen richten sich auf einen Gegenstand, von welchem die betreffende Person meint, daß er existiert; so richtet sich etwa der Zorn auf eine vermeintlich erfahrene Herabsetzung (*oligôria*: Rhet. II 2, 1378a30 ff.); in diesem Sinn handelt es sich bei den Emotionen um sogenannte »intentionale« Zustände, die über einen »Gehalt« verfügen. Ob dabei der Gegenstand, auf den sich die Emotion richtet, wirklich existiert, ist unerheblich, jedoch kommt z. B. keine wirkliche Furcht zustande, wenn man sich etwas Furchterregendes nur in der Einbildung (→ *phantasia*) vergegenwärtigt, ohne von der Existenz desselben überzeugt zu sein (An. III 3, 427b21 ff.). Einige Gegenstände von Emotionen sind klar von propositionaler Natur (»daß etwas der Fall ist«), was jedoch nicht für die Gegenstände aller Emotionen zu gelten braucht.

(3.6) Abhängigkeit von Meinungen: Ar. bestimmt die einzelnen Emotionen durch eine Reihe verschiedener Meinungen oder Annahmen, die der vom *p.* Betroffene jeweils hat (vgl. Rhet. II 2–11), wie etwa die Furcht durch die Annahme, daß ein schmerzliches oder verderbliches Übel unmittelbar bevorstehe (Rhet. II 5, 1382a21 ff.).

(3.7) Ist Begierde (*epithymia*) eine Emotion?: Weil die Begierden an mindestens zwei wichtigen Stellen nicht unter den *pathê* behandelt werden, wird die Frage diskutiert, ob Ar. Begierden, die sich auf Nahrung und Sexualität beziehen, von einem engeren *p.*-Begriff ausschließen will. Für eine positive Anwort scheint zu sprechen, daß Ar. von »unvernünftigen« Begierden spricht, »welche nicht daraus resultieren, daß eine Annahme über etwas gemacht wird« (Rhet. I 11, 1370a19 f.), was für ein *p.* im engeren Sinn gerade gilt. Andererseits gibt es mit Bezug auf die Begierden ebenso ein richtiges Verhalten (nämlich die Tugend der Besonnenheit) wie mit Bezug auf alle anderen *pathê*, und bis zu einem gewissen Grad können auch die Begierden der Vernunft gehorchen (EN I 13, 1102b29 ff.).

(3.8) Haben Tiere Emotionen?: An verschiedenen Stellen (EN III 11, 1116b32 f.; Hist. an. VIII 1, 588a22; Part. an. II 4, 650b27; III 4, 667a7; IV 11, 692a23) spricht Ar. von einer Furcht bei Tieren. Weil aber aus der Aristotelischen Seelenlehre hervorgeht, daß Tiere nicht in derselben Weise Annahmen über die Bedrohlichkeit künftiger Ereignisse machen können wie der Mensch, vertreten manche Autoren die Ansicht, man könne bei Tieren nur von einem der Furcht analogen Zustand sprechen. Andererseits kann man argumentieren, die Furcht der Tiere sei durchaus ein *p.* im eigentlichen Sinn, während die auf komplexeren Annahmen beruhende Furcht der Menschen eine höher entwickelte Stufe desselben Phänomens darstelle.

(3.9) Wirkung der Emotionen: Ar. beschreibt ganz verschiedenartige Wirkungen der Emotionen; sie können – wie bei der akratischen Handlung (vgl. → *akrasia*) – unmittelbar als Handlungsgrund wirksam werden, entweder indem sie wie die Begierde gar nicht oder wie die zorn-/muthaften *pathê* nicht rich-

tig auf die Vernunft hören (EN VII 7, 1149a25 ff.). Beim tugendhaften Menschen unterstützen sie das richtige Handeln, weil für diesen das Gute (→ *agathon*) begehrenswert ist (Rhet. II 19, 1392b24). Sie können die Handlungen aber auch indirekt dadurch beeinflussen, daß sie die Urteile modifizieren: »wir fällen unsere Urteile nämlich nicht in gleicher Weise, wenn wir trauern und wenn wir uns freuen oder wenn wir lieben und wenn wir hassen« (Rhet. I 2, 1356a15 f.). »Denn die Dinge scheinen für diejenigen, die lieben, und für diejenigen, die hassen, nicht dieselben zu sein« (II 2, 1379b31 f.): So genügt für den, der sich fürchtet, eine geringe Ähnlichkeit, um jemanden als Feind anzusehen (Insomn. 2, 460b1–16).

(3.10) »nach dem *p.* leben«: Junge Menschen neigen dazu, den Impulsen der *pathê* nachzugeben (Rhet. IV 1, 1389a9 f.), was zum Teil auch Ausdruck einer natürlichen Entwicklung ist, im Laufe derer die Vernunft erst später hinzukommt (Pol. VII 15, 1334b17–25). Für die Ausbildung von Tugenden ist es eine wichtige Voraussetzung, diese starke *p.*-Bindung zugunsten einer am *logos* orientierten Lebensführung aufzugeben (EN I 1, 1094b2–13).

(3.11) Emotionen und Tugend (→ *aretê*): Aufgrund von Gewöhnung und Erziehung befinden sich die emotionalen Reaktionen des Tugendhaften in Übereinstimmung mit der Vernunft bzw. der »richtigen Überlegung« (→ *orthos logos*). Die richtige Handlungsweise ohne die angemessene emotionale Reaktion kennzeichnet dagegen den nur Beherrschten im Unterschied zum Tugendhaften. Die (Charakter-)Tugend ist ein Verhalten im Blick auf solche *pathê*, bei denen Übermaß und Mangel einen Fehler bedeuten (EN II 5, 1106b21–23); insofern wird die Tugend als Mitte (*mesotês*; vgl. → *meson*) zwischen Übermaß und Mangel an solchen *pathê* bzw. den ihnen entsprechenden Verhaltensweisen bestimmt. Der Tugendhafte ist daher auch nicht frei von Emotionen (II 2, 1104b24), sondern empfindet Angst, Begierde, Zorn, Mitleid usw. wann, wobei, wem gegenüber, wie und wozu er soll (II 5, 1106b21 f.).

(3.12) Tragische Emotionen: Ar. definiert die Tragödie (→ *tragôdia*) unter anderem durch ihre eigentümliche Wirkung:

sie rufe Furcht (*phobos*) und Mitleid (*eleos*) hervor und bewirke dadurch eine Reinigung (→ *katharsis*) von solchen Affekten bzw. Emotionen. Diese Wirkung bezeichnet Ar. auch als eine der Tragödie eigentümliche Lust. Dabei stellt das Mitleid die angemessene emotionale Reaktion auf das unverdiente Unglück eines anderen dar, die Furcht eine wesentlich selbstbezogene Emotion aufgrund der Überzeugung, daß es einem selbst ähnlich wie dem Protagonisten ergehen könnte.

(3.13) Emotionen in der Rhetorik: In der *Rhetorik* des Ar. stellt die Erregung von Emotionen neben Argumentation und Charakterdarstellung eine der drei Überzeugungsmethoden (→ *pistis*) dar, die dem kunstgemäß verfahrenden Redner zur Verfügung stehen (II 2–11). Der Redner macht sich dabei den Umstand zunutze, daß die Emotionen die Urteile der Zuhörer in kalkulierbarer Weise einfärben (I 2, 1356a15 f.).

(4) Sonderverwendungen:

(4.1) *p.* als Unglück, Unglücksfall (= *atychêma*: vgl. Met. V 21, 1022b21; Rhet. II 5, 1382b31; EN I 11, 1101a31), *p.* als Unglück, Leid als Bestandteil des Handlungsablaufs (→ *mythos*) in der Tragödie (Poet. 11, 1452b9–13).

(4.2) *pathê* als naturwissenschaftlich beobachtbare Phänomene, (a) in der belebten Welt: Empfängnis, Geburt (Gen. an. III 1, 751a16; III 10, 759a15), Verpuppung der Schmetterlinge, Häuten der Schlange u. ä. (Gen. an. II 1, 733b12; Hist. an. VIII 17, 600b29), Ergrauen und Ausfallen von Haaren (Gen. an. V 3, 783b10; V 4, 784b32), Schlafen und Wachen (Somn. 1, 454a23); (b) in der unbelebten Welt: Milchstraßen, Kometen, Donner, Wirbelsturm, Erdbeben, Austrocknung u. ä. (Meteor. I 9, 346b3; b14; II 9, 369a31; III 1, 371a2; a8; III 4, 375a15; II 3, 356b34; II 8, 367b7).

(4.3) *p.* der Ausdrucksweise (*tês lexeôs*): Nach Poet. 25, 1460b12 sind den Dichtern *pathê* im Sinn von Änderungen der Sprachform gestattet, womit Erweiterungen, Verkürzungen und Abwandlungen (21, 1458a1–7) gemeint sein dürften.

*Lit.:* E. BELFIORE, Tragic Pleasures, Princeton 1992. – H. BONITZ, Aristotelische Studien V: Über πάθος und πάθημα im Aristotelischen Sprachgebrauche, in: Sitzungsberichte der philos.-hist. Cl. der

Kaiserl. Akademie der Wissenschaften LV, 1867, 13–55, ND in DERS., Aristotelische Studien, Hildesheim 1969, 317–359. – W. W. FORTENBAUGH, Aristotle on Emotion. A Contribution to Philosophical Psychology, Rhetoric, Poetics, Politics, and Ethics, London 1975. – S. LEIGHTON, Aristotle and the Emotions, in: Phronesis 27 (1982), 144–174. – F. RICKEN, Der Lustbegriff in der Nikomachischen Ethik des Aristoteles, Göttingen 1976. – A. O. RORTY, Aristotle on the Metaphysical Status of *Pathê*, in: RMeta 38 (1984), 521–546. – N. SHERMAN, The Role of Emotions in Aristotelian Virtue, in: PBAC 11 (1995), 1–33.

*Ch. Rapp*

**peirastikos / prüfend, peirastisch** (πειραστικός; lat. *temptativus*; Subst.: *peirastikê* / Prüfungsgespräch) nennt man eine von vier Arten der Argumentation (→ *logos*), die man im Rahmen einer Disputation (*dialegesthai*) verwendet (Soph. el. 2, 165a38 f.). Deshalb gelten zunächst einmal auch für peirastische Argumentationen die allgemeinen Regeln dialektischer Gespräche. Insofern werden sie als methodisch kontrolliertes Gespräch zwischen zwei Personen durchgeführt, bei dem eine Person die Fragen stellt, die andere die Antworten gibt. Während sich der Antwortende für dieses Gespräch auf eine bestimmte Position festlegt und sie durch seine folgenden Antworten zu verteidigen versucht, zielt der Fragende darauf ab, aus den erhaltenen Antworten ein Argument gegen die ursprünglich vertretene These zu formulieren. Die besondere Gesprächssituation eines peirastischen Gesprächs besteht darin, daß der Antwortende, obwohl er eigentlich unwissend ist, mit seiner These einen bestimmten Wissensanspruch erhebt (11, 171b4–6), während der Fragende diesen Wissensanspruch prüft, schließlich zurückweist und den Antwortenden damit seiner Unwissenheit überführt (8, 169b24 f.). Derjenige, der peirastisch argumentiert, muß nicht selbst ein besonderes Wissen über die zur Diskussion stehende These besitzen (11, 172a23–27). Zudem gibt es, ebenso wie für die Dialektik, für die Peirastik keinen abgrenzbaren Themenbereich (172a27 f.).

*Lit.:* T. WAGNER, Art. »Peirastik«, in: HWRh, Bd. 6, Tübingen 2003, 737–741.

*R. Geiger*

**peperasmenon / endlich, begrenzt**: s. apeiron

**pepsis / Reifung, Verdauung** (πέψις; lat. *concoctio*) ist in der Alltagssprache das natürliche »Reifen« (von Getreide und Früchten) oder künstliche »Garen« (von Speisen) durch Wärmeeinwirkung. Gemäß der Definition in Meteor. IV 2, 379b18 f. ist *p.* die durch natürliche körpereigene Wärme (vgl. → *thermos*) bewirkte Verwandlung von Materie aus einem unvollkommenen in einen vollkommenen Zustand. Der vollkommene Zustand ist in der Regel durch Verdichtung (*synhistasthai*) und geringere Flüssigkeit gekennzeichnet. Es liegt also eine Übertragung aus dem Bereich des pflanzlichen Lebens und der Kochkunst auf den Bereich des Tierlebens vor.

Dieser Prozeß ist für Ar. sowohl bei der Ernährung als auch bei der Zeugung von grundlegender Bedeutung. Ernährung (→ *trophê*) eines Körpers ist nur deswegen möglich, weil die eigentlich körperfremde Nahrung nach dem Kauen in Magen und Darm zu Blut verkocht und schließlich den Geweben und Organen assimiliert, d. h. chemisch in einen anderen Zustand überführt wird (bes. Part. an. II 3, 650a3 ff.; vgl. Respir. 8, 474a25 ff.). Diese Anverwandlung bewirkt die Wärme durch eine komplexe *p.* In der Zeugungslehre (bes. Gen. an. IV 1, 765b10 ff.) sieht Ar. den Samen (→ *sperma*) des Mannes als höchstes und reinstes Verkochungsprodukt des Blutes an (vgl. I 12, 719b2; I 19, 726b1 ff.), das durch die gegenüber der Frau/dem Weibchen größere konstitutionelle Körperwärme des Mannes/Männchens entsteht. Die von Natur aus kältere Frau kann das Blut nur zum weniger reinen Menstrualblut verkochen (I 19, 726b30 ff.). Das Menstrualblut übernimmt im Zeugungsvorgang die Rolle des Materials, und im Samen bewirken Wärmebewegungen wie ein genetisches Programm eine komplexe *p.* dieses Materials ganz wie bei der Ernährung. Bisweilen vergleicht Ar. diese *p.* mit der Milchgerinnung bei der Käseherstellung (Gen. an. I 20, 729a11 ff.; II 4, 739b20 ff.; vorsichtiger IV 4, 772a22 ff.).

*Lit.:* J. ALTHOFF, Das Konzept der generativen Wärme bei Aristoteles, in: Hermes 120 (1992), 181–193.

*J. Althoff*

**peras / Grenze** (πέρας; lat. *finis*) wird nach Met. V 17 in vier Weisen verstanden: Gr. ist (1) »das Äußerste (*eschaton*) eines jeden Dings«, d. h. das erste, außerhalb dessen kein Teil und innerhalb dessen jeder Teil des Dings ist (1022a4 f.). Daraus folgt, daß die Gr. selbst nicht Teil (→ *meros*) dessen ist, das sie umfaßt (→ *periechein*; vgl. Phys. IV 10, 218a6–8 mit a24 in bezug auf das Jetzt [→ *nyn*]). Gr. ist (2) »die Form einer Größe oder von etwas, das Größe besitzt«, d. h. die äußere Gestalt ausgedehnter Dinge (Met. V 17, 1022a5 f.). So sind die Flächen Gr.n des Körpers (Met. XI 2, 1060b12–16; vgl. Phys. IV 2, 209b1–6). Die Lebewesen besitzen »eine Gr. und ein Maß der Größe und des Wachstums«, weil sie eine Seele (→ *psychê*) haben, die das Wachstum reguliert (An. II 4, 416a17). Gr. ist (3) das Ziel (→ *telos*), zu dem eine Bewegung oder Handlung führt (Met. V 17, 1022a6–8). Ar. behauptet, daß da, »wo Entstehen (→ *genesis*) und Bewegung (→ *kinêsis*) ist, auch eine Gr. sein muß«, d. h., Bewegung ist nicht unendlich (→ *apeiron*), sondern kommt stets zu einem Abschluß (Met. III 4, 999b8–12). Die Gr. einer Bewegung ist unteilbar (*adihaireton*: Phys. VI 5, 236a12 f.). Gr. ist (4) die Essenz (→ *ti ên einai*) als Ziel der Erkenntnis (Met. V 17, 1022a9 f.; vgl. An. post. I 24, 85b30).

*J. Hübner*

**periechein / umfassen** (περιέχειν; lat. *includere*). (1) Im begrifflichen Sinn von *p.* umfassen das Allgemeine (→ *katholou*) und die Gattung (→ *genos*, z. B. Lebewesen) die untergeordneten Begriffe (z. B. Mensch) und die einzelnen Fälle (z. B. Sokrates) (Phys. II 3, 195a32; Part. an. I 4, 644a14). Das derart Umfassende ist ganz (→ *holon*: Met. V 26, 1023b27–32). (2) Im örtlichen Sinn von *p.* umfaßt ein Körper (→ *sôma*) einen anderen. Ar. definiert die unmittelbare Angrenzungsfläche (→ *peras*) des umfassenden Körpers als den Ort (→ *topos* (1)) des umfaßten (Phys. IV 4, 212a20 f.). Das substantivierte Partizip *to pe-*

riechon bezieht sich auf die örtliche Umgebung eines Körpers (Long. 2, 465b27). Die Begriffe des Umfassenden und der Grenze (→ *peras*) sind eng miteinander verknüpft (Phys. IV, 209b1 f.; Cael. II 1, 284a7). Weil die Form (→ *eidos*) nach Ar. für die räumliche Begrenzung eines Körpers verantwortlich, die Materie (→ *hylê*) für sich dagegen unbestimmt ist (Phys. IV 2, 209b1–11), »gehört das Umfassende zur Form, das Umfaßte dagegen zur Materie« (Cael. IV 4, 312a12 f.). Ar. hält es für »ungereimt und unmöglich, das Unerkennbare und Unbestimmte (*ahoriston*) umfassen und begrenzen (*horizein*)« zu lassen (Phys. III 6, 207a30–32). Deshalb wendet er sich gegen die These von Vorsokratikern wie Anaximander, das Unendliche (→ *apeiron*) umfasse alles (Phys. III 4, 203b11; III 6, 207a18–32). Seiner Ansicht nach wird die ganze Welt durch den äußersten Himmel (→ *ouranos*) umfaßt (Cael. I 9, 278b19). (3) Im übertragenen Sinn umfaßt die Zeit alles, was in der Zeit ist (Phys. IV 12, 221a28), während die ewige Welt »in sich unbegrenzte Zeit umfaßt« (Cael. II 1, 283b29).

*J. Hübner*

**peripeteia / Umschlag (des Schicksals oder der Handlung)** (περιπέτεια). Der Begriff wird in der Tragödientheorie des Ar. geprägt und bezeichnet dort eines der Merkmale des Handlungsablaufes (→ *mythos*). Definiert wird die *p.* als U. dessen, was man getan hat, ins Gegenteil (Poet. 11, 1452a22 f.), was verschiedene Interpreten als U. der mit einer Tat verbundenen Absichten umschrieben haben. Bei den Beispielen, die Ar. für die *p.* anführt (ein Bote kommt zu Ödipus, um ihn durch eine Botschaft über die Mutter zu erfreuen, erreicht aber das Gegenteil; A führt B ab, um ihn zu töten, doch A stirbt und B entkommt), erfolgt der U. des Schicksals dadurch, daß das Gegenteil von dem eintritt, was einer der Handelnden beabsichtigt hatte.

*Lit.:* E. S. BELFIORE, Peripeteia as Discontinuous Action: Aristotle, Poetics 11, 1452a22–29, in: CPh 83 (1988), 183–194.

*Ch. Rapp*

**periphora / Umlauf** (περιφορά; lat. *circuitus*) ist die Bewegung der Gestirnssphären um den Mittelpunkt der Welt. Der »äußerste« oder »erste« U. umfaßt (→ *periechein*) die ganze Welt (Cael. I 9, 278b13; II 10, 291b3). Er wird von der Sphäre der Fixsterne, d. h. vom ersten Himmel (→ *ouranos*) vollzogen und ist »einfach und am schnellsten« (II 10, 291a35–b1). Der erste U. ist kreisförmig (vgl. → *kyklophoria*). Deshalb ist ihm keine Grenze (→ *peras*) gesetzt, sondern er ist kontinuierlich (→ *syneches*), das Maß (→ *metron*) aller Bewegungen und gleichförmig (*homalês*: Phys. VIII 9, 265a27–b16). Der »zweite« U. wird von den verschiedenen Sphären der Planeten vollzogen und hat die gegensätzliche Bewegungsrichtung (Cael. II 2, 285b28–32). Deshalb und weil die Sphären miteinander in Kontakt stehen (II 4, 287a5–11), ist die Bewegung einer Planetensphäre um so langsamer, je näher sie dem ersten U. ist (II 10, 291b2–6). Die Bewegungen, die zum zweiten U. zählen, sind nicht strikt kreisförmig. Weil die Sonne in ihrem U. wechselnden Abstand zur Erde hat, verursacht sie Trocken- und Regenperioden (Meteor. II 3, 356b28–30).

*J. Hübner*

**perittôma / Überschuß** (περίττωμα; lat. *residuum*) ist eine Aristotelische Neubildung zum Adjektiv *perittos* (überschüssig), synonym zu *perittôsis*. *p.* sind Stoffe, die bei Verkochung (→ *pepsis*) durch Wärme übrigbleiben und entweder wertlos sind oder für andere Zwecke benötigt werden: »Jedes *p.* entsteht entweder aus unbrauchbarer oder aus brauchbarer Nahrung (→ *trophê*)« (Gen. an. I 18, 725a3 f.). In Meteor. II 2, 355a32 ff. vergleicht Ar. die Verdunstung von Meerwasser mit der Ernährung: der Süßwasseranteil verdunstet vollständig, weil er leicht ist, das Salzige bleibt aufgrund seiner Schwere auf der Erde zurück. Ähnlich wird das Süße in der Nahrung von den Körperteilen aufgenommen, das Salzige und Bittere bleibt aber als feste und flüssige Exkremente (*hypostasis kai p.*) zurück und wird ausgeschieden (vgl. Meteor. II 3, 358a6 ff.; Part. an. II 7, 653b10 ff.; Gen. an. II 4, 738a6 ff.).

In den biologischen Schriften wird eine Reihe von Stoffen als *p.* bezeichnet. Sie sind einerseits wertlose Reste eines Verkochungsprozesses (in erster Linie der Nahrungsverdauung; vgl. → *pepsis*), andererseits Überschüsse, die graduell zu einem reineren Produkt verkocht werden. So gilt z. B. die bittere schwarze Galle als weniger reines *p.* aus der Verbrennung der Nahrung zu Blut durch die Leber (Part. an. IV 2, 677a19 ff.). In der Embryologie gilt der Same (→ *sperma*) des Mannes als ein *p.* aus »nützlicher Nahrung« (*trophê*, d. h. solcher, die vom Organismus weiterverarbeitet werden kann, zunächst zu Schleim, im reinsten Stadium dann zu Samen: Gen. an. I 18, 724b21 ff.). Denn er ist ein Endprodukt aus der Verkochung der Nahrung zu Blut (→ *haima*: Part. an. II 3, 650a2 ff.; Somn. 3; Respir. 20). Auch das weibliche Menstrualblut ist ein »samenartiger Ü.« (*perittôsis*, Gen. an. II 6, 744b29) des Blutes, das nicht so intensiv verkocht ist wie der Same und daher Material der Embryonalgenese ist. Es besitzt aber genau wie der Same eigene Wärmeimpulse, die weibliche Eigenschaften auf den Embryo übertragen können.

*J. Althoff*

**phainomena / Phänomene** (φαινόμενα; lat. *phaenomena*, *apparentiae*) sind das, was einem Wesen von einer Sache erscheint oder offenbar wird, und zwar primär »nach der sinnlichen Wahrnehmung (→ *aisthêsis*)« (Cael. III 4, 303a22 f.), nicht »nach dem Begriff« (Iuv. 1, 468a22 f.). Jedes Phänomen verbürgt zwar (1) Evidenz und Realitätsgewißheit, birgt aber (2) auch Relativität, ja (3) sogar einen trügerischen Anschein.

(1) Weil Ph. nicht bloße Imaginärerscheinungen (*phantasmata*) sind, sondern wirkliche Realerscheinungen, die ihr Fundament in einer vom Betrachter unabhängigen Sache haben, gebührt ihnen Achtung. Die wissenschaftliche Erklärung darf ihnen nicht »widersprechen« (Gen. corr. I 1, 315a3 f.) oder »Gewalt antun« (EE VII 2, 1236b22). Im Idealfall bestätigt vielmehr »die Erklärung die Ph.«, wie umgekehrt »die Ph. die Erklärung bestätigen« (Cael. I 3, 270b4 f.). Auch in der Naturwissenschaft bleibt das »Ziel« allen Erklärens dasjenige, »was stets

und im eigentlichen Sinne in der Wahrnehmung Phänomen ist« (Cael. III 7, 306a17). (2) Ein Phänomen ist aber immer ein »Phänomen für jemanden« (Met. IV 6, 1011a19), d. h. relativ, weil es von Bedingungen des Betrachters abhängt. Ar.' Nennung einer vierfachen Relativität ist nicht eindeutig, dürfte aber besagen, daß die Art, wie sich ein Gegenstand in der Erscheinung präsentiert, davon abhängt, »wem« (z. B. einem Menschen oder einer Katze), »wann«, »welchem Sensorium« (z. B. Auge oder Ohr) und »unter welchen Bedingungen« er erscheint (1011a23 f.). (3) Diese Relativität enthält auch mögliche Momente trügerischen Sinnenscheins, den Ar. → *phantasia* in einer Nebenbedeutung nennt. Weil z. B. die Sonne »einen Fuß breit erscheint« (An. III 3, 428b3 f.), müssen die Ph. allererst richtig interpretiert werden, und dem Relativismus eines Protagoras muß mit der Einsicht widersprochen werden, »daß nicht jedes Phänomen wahr« im Sinne von »zuverlässig« ist (Met. IV 5, 1010b1 f.).

*Lit.:* J. MITTELSTRASS, Die Rettung der Phänomene. Ursprung und Geschichte eineses antiken Forschungsprinzips, Berlin 1962, 144–149.

*H. Busche*

**phantasia / Vorstellung** (φαντασία; lat. *imaginatio*) ist das Vermögen (→ *dynamis*), V.en zu bilden (auch *phantastikon*), sowie die Tätigkeit (→ *energeia*) des Vorstellens (auch *phantazein*). Dagegen heißt die Leistung (→ *ergon*) des Vorstellens, d. h. das Vorstellungsgebilde, *phantasma*. In »metaphorischer« Nebenbedeutung (An. III 3, 428a2) meint *ph.* auch den trügerischen Augenschein an Phänomenen (→ *phainomena*) bei unzureichenden Wahrnehmungsbedingungen, z. B. unruhige Farberscheinungen (Meteor. III 4, 374b8) oder ungewisse Größenerscheinungen von Sternen (Cael. II 14, 297b31).

Das Vermögen, »durch das in uns eine V. entsteht« (An. III 3, 428a1 f.), ist bei Ar. weder ein kognitives Interpretationsvermögen noch eine produktive Einbildungskraft im Sinne Kants, sondern die sinnliche Fähigkeit, bei geschlossenen oder geöffneten Sinnesorganen rein innere Erscheinungen zu ha-

ben, denen keine gleichzeitige Wahrnehmung äußerer Erscheinungen korrespondiert. Die physiologischen Bedingungen der Phantasie sowie ihre komplexen Vermittlungsleistungen zwischen Wahrnehmen (→ *aisthêsis*) und Denken (→ *nous*) zeigen sich an den Stufungen der Phantasmen. Sie sind zwar meistens visuell, weshalb ihr Name vom Lichtschein (*phaos*) kommt (An. III 3, 429a2 f.), umfassen aber alle den fünf Sinnen entsprechenden Imaginärerscheinungen, z. B. auch innerlich gehörte Melodien. Eine erste Stufe, die bloße Wahrnehmungsreproduktion, besteht z. B. aus Nachklängen, Nachbildern (Insomn. 2, 459b9 ff.) oder Gedächtnisbildern. Eine zweite Stufe, die Wahrnehmungskombination, verknüpft die Merkmale früherer Erfahrungsgehalte zu fiktiven Konstellationen, indem die V. z. B. in Träumen phantastische Situationen entwirft oder in Fieberphantasien Tiergestalten an die Wände gaukelt (460b1–16). Obwohl Verstand und Gemeinsinn gegenüber solchen unwillkürlichen Imaginärerscheinungen bereits eine urteilende Distanz schaffen können (b16–18), gehören die Phantasmen dieser Stufen zur (1) »sinnlich bedingten V. (*ph. aisthêtikê*)« (An. III 11, 433b29; 434a5 f.). Diese komme schon vielen Tierarten zu (An. III 3, 428a9–24), denn sie sei physiologisch erklärbar aus einer »Bewegung, die durch die verwirklichte Wahrnehmung entsteht« und dieser »ähnlich« ist (An. III 3, 429a1 f.; 428b11–14). Hierbei werden die Formen der alten Wahrnehmungsreste mit zeitlicher Verzögerung von den äußeren Sinnen zum inneren Gemeinsinn (vgl. → *aisthêsis*) weitergeleitet, dessen »Affektion« dann das *phantasma* ist (Mem. 1, 450a10 f.).

Die (2) »logisch bedingte V. (*ph. logistikê*)« (An. III 11, 433b29) ist dagegen ein Vorrecht des Menschen, da sein Gemeinsinn durch willentliche Spontaneität des → *nous* umgekehrt eine Bewegung von innen nach außen bewirken kann (An. I 4, 408b15–18). Erst als diese Fähigkeit, sich intentional »etwas vor Augen zu stellen«, ist die *ph.* eine »Affektion, die in unserer Macht steht« (An. III 3, 427b17–19). Ihre erste Stufe (2.1), das empirische Rekonstruieren, dient der Erinnerung oder der Ermittlung verborgener Zusammenhänge; denn wie

Gedächtnis (→ *mnêmê*) am Speichern von Phantasmen hängt, so Erinnerung (→ *anamnêsis*) an ihrem Suchen und Abrufen (Mem. 1, 451a14–16; 2, 453a14 f.). Die zweite Stufe (2.2), das freie Fingieren, liegt vor, wenn der Verstand kontrafaktische V.en entwirft. Auf der höchsten (2.3), abstrakt erkennenden Stufe schließlich bedient sich der Verstand verallgemeinerter Vorstellungsschemata, da er seine Gegenstände nicht mehr in der Wahrnehmung hat, zum Denken von intelligiblen Formen aber sinnlicher Formen bedarf. »Das Denkvermögen denkt die Formen«, z. B. mathematische Gegenstände, Ursachen oder Prinzipien, notwendig »in den V.en« (An. III 7, 431b2), so daß die Phantasmen hier dieselbe Funktion sinnlicher Medien haben, welche die Wahrnehmungen für den Gemeinsinn haben (431a14 f.). Während also »die Seele niemals ohne eine V. denkt« (a16 f.), wird sie beim Wahrnehmen durch das Vorstellen eher behindert.

*Lit.:* H. BUSCHE, Hat Phantasie nach Aristoteles eine interpretierende Funktion in der Wahrnehmung?, in: ZphF 51 (1997), 565–589. – D. MODRAK, Aristotle. The Power of Perception, Chicago/London 1987, 81–112.

*H. Busche*

**philautos / selbstliebend** (φίλαυτος; lat. *philautus*, *sui amans*) bezeichnet im allgemeinen Sprachgebrauch eine tadelnswerte Charaktereigenschaft (EN IX 8, 1168b21–25; MM II 14, 1212b22 f.): den Egoisten, der bei allem, was er tut, nur auf sich selbst und seinen eigenen Vorteil schaut (EN IX 8, 1168a30–32; b15–17). Davon ist die natürliche Liebe (→ *philia*) zu sich selbst oder das sich selbst Lieben zu unterscheiden; s. wird ein Mensch erst dadurch, daß er sich selbst mehr liebt als er soll (Pol. II 5, 1263a41–b3). Die *Rhetorik* kennt deshalb neben dem negativen auch einen nicht-wertenden Gebrauch: Alle Menschen sind notwendigerweise mehr oder weniger s. (I 11, 1371b20); die älteren Menschen aber »sind mehr s. als sie es sein sollten; das ist eine Form der kleinlichen Gesinnung. Weil sie s. sind, geht es ihnen zu sehr um den Nutzen und zu wenig um das Schöne« (→ *kalon*: II 13, 1389b35–37).

EN IX 8 (vgl. MM II 13 f.) sieht einen Widerspruch zwischen dem allgemeinen, tadelnden Gebrauch, wonach der Selbstliebende nichts um des Schönen und des Freundes willen tut, und der ebenfalls von allen geteilten Überzeugung, es sei Pflicht, den besten Freund am meisten zu lieben, und das sei der, der dem, dem er Gutes wünscht, dies um des anderen willen wünscht; das aber treffe aufgrund philosophischer Überlegungen (EN IX 4) und nach dem übereinstimmenden Zeugnis der Sprichwörter am meisten auf das Verhältnis des einzelnen zu sich selbst zu. Die Lösung ergibt sich aus der zweifachen möglichen Beziehung des Reflexivpronomens »selbst«. Es kann sich auf das nichtvernünftige Seelenvermögen beziehen, das auf Geld, Ehre und körperliche Lust (→ *hêdonê*) aus ist; das ist der tadelnde Begriff von s. Wird es dagegen auf das zum Herrschen bestimmte Vermögen, den Geist (→ *nous*), bezogen, so haben wir einen lobenden Begriff. Der Geist ist in dem Sinn s., daß er das für ihn Beste, und das ist das Schöne, wählt. Der Tugendhafte liebt den Geist und gehorcht ihm; er muß s. sein, weil er dadurch sich selbst und den anderen nützt, während der Schlechte es nicht sein darf, weil er dann sich selbst und den anderen schadet.

*Lit.:* J. ANNAS, Self-Love in Aristotle, in: SJPh 27 (1988/suppl.), 1–18. – A. MADIGAN, Beyond Egoism and Altruism, in: Aristotle's Ethics, hg. von J. P. ANTON/A. PREUS, Albany 1991, 73–94. – C. DE VOGEL, Selbstliebe bei Platon und Aristoteles und der Charakter der aristotelischen Ethik, in: Aristoteles. Werk und Wirkung, hg. von J. WIESNER, Berlin 1985, Bd. 1, 393–426.

*F. Ricken*

**philia / Freundschaft, Liebe** (φιλία; lat. *amicitia*; dazu: *philos*/ Freund, *philêton* / liebenswert, *philêsis* / Lieben). Ar. behandelt die *ph.* vornehmlich in der Ethik (EN VIII–IX, vgl. II 7, 1105a26–30; EE VII; auch Rhet. II 4). Denn sie spielt zwar für die → *polis* eine große Rolle, ist sogar ihr größtes Gut (Pol. II 4, 1262b7 f.), das als Entscheidung (→ *prohairesis*), miteinander zu leben (Pol. III 9, 1280b36–39; vgl. EN VIII 13), die Polis zusammenhält. Sie ist aber auch eine Art von Tugend (→ *aretê*), eine auf Entscheidung beruhende Haltung, die im Katalog

der ethischen Tugenden die Mitte zwischen dem Gefallsüchtigen (*areskos*) oder (berechnenden) Schmeichler (*kolax*) und dem Streitsüchtigen (*dyseris*) oder Groben (*dyskolos*: II 7, 1108a26–30; vgl. EE III 7, 1233b29–34) einnimmt.

Die Fr. unterscheidet sich vom Lieben (*philêsis*), einer Leidenschaft (→ *pathos*: EN VIII 7, 1157b28 f.), die sich auch auf Lebloses richtet (VIII 2, 1155b27 f.; VIII 7, 1157b30) und der die Wechselseitigkeit der Fr. fehlt (Rhet. II 4, 1381a1–3). Mit der Fr. verwandt, aber nicht identisch ist die *eunoia*: die gegenseitige Wohlgesinntheit.

Die Fr. kommt schon bei den meisten Tieren vor, dann aber wohl in einem abgeschwächten Sinn: ohne Haltung, vor allem ohne Entscheidung, besonders aber bei den Menschen, was nach Gen. an. III 2, 753a8 ff. mit deren höheren Maß an Klugheit zusammenhängt. Den größten Gegensatz zur Fr. und der politischen Gemeinschaft bildet eine Polis von Sklaven und Herren, denn jene beneiden und diese verachten (Pol. IV 11, 1295b21–25). Als Inbegriff von persönlichen Beziehungen und Zugehörigkeiten umfaßt die Fr. nicht – nur – die romantische Seelenfreundschaft, sondern alle Formen der nicht politisch institutionalisierten Gemeinschaft: von der Kameradschaft und Gastfreundschaft über Geschäftsbeziehungen, Familie und Nachbarschaft bis zu den Verbindungen um des Guten willen. Die Fr. ist dem Gesetzgeber noch wichtiger als die Gerechtigkeit, denn sie ist der Eintracht (*homonoia*) ähnlich und vertreibt die Zwietracht (*stasis*). Auch bedarf es unter Freunden nicht der Gerechtigkeit, denn wahre Freunde tun einander kein Unrecht (EE VII 1, 1234b29 f.), wohl aber bedürfen Gerechte noch zusätzlich der Fr. (EN VIII 1, 1155a23–31): Die Fr. spielt bei Ar. sogar eine größere Rolle als die Gerechtigkeit (→ *dikaiosynê*), denn sie gehört zum Notwendigsten im Leben. Keiner möchte ohne Freunde leben, selbst wenn er alle übrigen Güter (→ *agathon*) besäße. Nicht zuletzt hat die Fr. einen Wert in sich; sie gilt als schön (EN VIII 1, 1155a29 f.).

Die Abhandlung über die Fr. in der *Nikomachischen Ethik* soll Streitfragen klären wie: (1) Sind Gleichartige einander freund

(vgl. Rhet. I 11, 1371b12 ff.) oder im Gegenteil feind? (2) Besteht unter allen, also auch unter Schlechten, Fr.? (3) Gibt es nur eine oder mehrere Arten? Unter Berufung auf drei Arten des Liebenswerten beantwortet Ar. die dritte Frage mit der Unterscheidung von drei Arten einer Fr. unter Gleichen (EN VIII 2, 1155b17; VIII 8, 1158b11 und VIII 15). Die beiden ersten Arten beinhalten zufällige Fr.en, da der Freund nicht als er selbst, sondern entweder um des Nutzens oder um der Lust (→ *hêdonê*) willen geliebt wird. Beide Fr.en lösen sich leicht auf, da man sich nicht gleich bleibt. Es gibt sie auch – was die beiden ersten Fragen beantwortet – sowohl unter Schlechten als auch zwischen guten und schlechten Menschen. Die dritte, in jeder Hinsicht (VII 5, 1156b33 f.) vollendete, wahre und schlechthinnige, aber auch seltene Fr. besteht unter guten und an Tugend (→ *aretê*) gleichen Menschen. Weil man überdies einander nützlich und angenehm ist, erweist sich diese Fr. als dauerhaft, gegen Verleumdung und Unrecht gefeit. Da niemand ein anderer werden will (IX 4, 1166a20 f.), zeigt die Art der Fr., die jemand eingeht, worauf es ihm im Leben letztlich ankommt.

Zu den Fr.en unter Ungleichen (VIII 8–10; auch VIII 12–13 und 16) gehören die Beziehungen zwischen Eltern und Kindern und die zwischen Mann und Frau. Selbst zwischen Herren und Sklaven gibt es Fr. (vgl. Pol. I 6, 1255b13), da auch letztere, als Menschen betrachtet, zur Fr. fähig sind (EN VIII 13, 1161b5 f.). Eine Fr. zwischen Gott und Menschen kennt Ar. nicht; bei seinem kosmologischen und apersonalen Begriff von Gott ist das auch nicht denkbar.

Auf die Frage, mit wem man am meisten befreundet sein soll, mit sich oder mit anderen, gibt Ar. die zunächst überraschende Antwort, der gute Mensch solle mit sich selbst freund sein (→ *philautos*; vgl. EE VII 6), der schlechte dürfe es nicht. Denn der gute Mensch handelt moralisch, nützt daher sich und anderen zugleich; er setzt sich für Freunde und Vaterland ein, opfert gegebenenfalls Geld, notfalls sogar sein Leben, während der schlechte Mensch mit seinen schlechten Leidenschaften sowohl sich als auch seinen Nächsten schadet (EN IX

8, 1169a11 ff.). Beim guten Menschen bildet also das eigene Glück (→ *eudaimonia*) mit dem Glück anderer eine Einheit; der Freund ist ein »anderes Selbst« (IX 4, 1166a32; IX 9, 1170b6; EE VII 12, 1245a30). Damit beantwortet Ar. eine Grundfrage des Eudämonismus, wie jemand, der sich auf das Prinzip Glück verpflichtet, gleichwohl Altruist zu sein vermag: Obwohl man sich selbst am meisten Freund ist (EN IX 8, 1168b9 f.; vgl. Pol. II 5, 1263a41 f.), geht man im Namen des Glücks Fr.en ein, die über den eigenen Nutzen weit hinausgehen. Der entsprechende Altruismus richtet sich allerdings nur auf manche, durchaus viele, aber nicht auf alle Menschen. Eine generelle Menschenfreundlichkeit, eine Nächstenliebe nach dem Muster des biblischen Samaritergleichnisses, tritt bei Ar. nicht in den Blick. Ar.' Theorie der Fr. ist auch als Kritik an den anonymen Beziehungen der Frauen-, Kinder- und Besitzgemeinschaft in Platons *Politeia* zu verstehen.

*Lit.:* J. COOPER, Aristotle on Friendship, in: Essays on Aristotle's Ethics, hg. von A. O. RORTY, Berkeley u. a. 1980, 301–340. – A. PRICE, Love and Friendship in Aristotle, Oxford 1989. – DERS., Friendship, in: Aristoteles. Die Nikomachische Ethik, hg. von O. HÖFFE, Berlin 1989, 229–251. – P. SCHULZ, Freundschaft und Selbstliebe bei Platon und Aristoteles, Freiburg/München 2000. – S. STERN-GILLET, Aristotle's Philosophy of Friendship, Albany 1995.

*O. Höffe*

**philosophia / Philosophie** (φιλοσοφία; lat. *philosophia*; dazu: *philosophos* / Philosoph, Verb: *philosophein* / philosophieren) heißt wörtlich die Liebe zur Weisheit. Platons Akzent auf das Streben danach (z. B. Ly. 218a–b und Symp. 203c–204b) spielt bei Ar. keine Rolle; die Weisheit (→ *sophia*) ist bei ihm meist synonym mit Ph.; die der Ph. zugrundeliegende intellektuelle Fähigkeit heißt Weisheit, der tätige Vollzug Theorie. Ar. interessiert sich für drei Aspekte: (1) für den Gegenstand, (2) für die existentielle und (3) für die politische Bedeutung der Ph.

In Met. II 1, 993b20 ff. bestimmt er die Ph. als die Wissenschaft der Wahrheit (→ *alêtheia*), die die Ursachen (→ *aitia*) erforscht, vor allem die ersten Ursachen, letztlich die Prinzipien (→ *archê*) des ewig Seienden. Sie ist hier gleichbedeutend mit

der theoretischen im Unterschied zur praktischen Wissenschaft. Sie umfaßt die drei Disziplinen Physik (im Sinne von Naturphilosophie), Mathematik und Theologie, wobei die letztere als Erste, also Fundamentalphilosophie ausgezeichnet wird. Der Grund liegt im höchstrangigen Gegenstand: Während die Physik (nach Met. VII 11, 1037a14 f. eine Zweite Philosophie) von beweglichen Gegenständen, die Mathematik zum Teil von unbeweglichen, aber nicht abgesonderten handelt, befaßt sich die Theologie mit unbeweglichen und zugleich abgesondert existierenden Gegenstände (VI 1, 1026a6 ff.). Die Theologie wird hier nicht notwendig auf den Gegenstand »Gott« (→ *theos*) eingeschränkt, vielmehr gilt die Gesamtheit der ewigen, unbeweglichen und abgesondert existierenden Gegenstände als göttlich. Die *Metaphysik* enthält verschiedene Konzepte einer Fundamentalphilosophie, außer der Theologie (Buch XII) auch eine Wissenschaft vom Seienden als Seienden (*on hệ on*; vgl. → *on*), eine Ontologie (besonders Bücher VII–IX), ferner eine Wissenschaft der letzten Denkprinzipien (IV 3–8). Met. XI 4 setzt nun die Ontologie mit der Ersten Ph. gleich; auch die *Physik* zählt – nur – die Untersuchung der Formen (*eidê*) (I 9, 191b34–36) und die der schlechthin selbständigen Form (II 2, 194b14 f.; vgl. An. I 1, 403b15 f.) zur Ersten Ph. Ar. nennt die Ursachenforscher Philosophen (vgl. Part. an. I 5, 645a10) und Thales den Urheber der Ph. (Met. I 3, 983b6 f.; b20 f.).

In der *Nikomachischen Ethik* beschränkt sich die Ph. nicht auf theoretische Disziplinen (vgl. I 4, 1096b31). Ethik und Politik bilden zusammen die Ph. der menschlichen Angelegenheiten (X 10, 1181b15), zugespitzt: die philosophische Anthropologie. Innerhalb der Höchstform der menschlichen, dem Glück (→ *eudaimonia*) verpflichteten Existenz und der Darstellung der theoretischen Existenz (X 6–7) werden der Ph. Genüsse von wunderbarer Reinheit und Beständigkeit zugesprochen und der Tätigkeit der Ph., der Theorie (→ *theôria*), das Höchstmaß an Autarkie.

Nach der *Politik* ist die Ph. neben der Gewöhnung (→ *ethos*) und den Gesetzen (→ *nomos*) ein wichtiger Bestandteil der Er-

ziehung, die wiederum aus dem Staat, der eine Vielheit ist, eine Gemeinschaft und Einheit macht (II 5, 1263b36–40).

*Lit.:* P. HADOT, Wege zur Weisheit, Frankfurt a. M. 1999. – W. KULLMANN, Theoretische und politische Lebensform, in: Aristoteles. Die Nikomachische Ethik, hg. von O. HÖFFE, Berlin 1995, 253–276.

*O. Höffe*

**phobos / Furcht**: s. katharsis

**phônê / Stimme** (φωνή; lat. *vox*). Bei den Lauten, die Lebewesen von sich geben, differenziert Ar. zwischen Ton (*psophos*), St. (*ph.*) und Sprache (*dialektos*). Die St. ist an die Existenz eines Kehlkopfs gebunden und kommt daher nur bei Lebewesen mit Lungenatmung (→ *anapnoê*) vor, während Töne auch durch andere Organe als durch den Kehlkopf, z. B. bei den Heuschrecken durch das Reiben der Hinterbeine an der Luft, erzeugt werden können (Hist. an. IV 9, 535a26–b12; An. II 8, 420a23–26). Fische besitzen folglich keine St. (420b23 f.; b3–6) und haben dadurch weniger Lebensqualität (420b22). Die Sprache, die nur dem Menschen eigen ist, entsteht physiologisch durch die Gliederung der St. mit Hilfe der Zunge und ist ein »semantischer« Ton (*sêmantikos psophos*), bestehend aus Vokalen (*phônêenta*) und Konsonanten (*aphôna*). Dabei werden die Vokale durch St. und Kehlkopf, die Konsonanten durch das Stoßen der Zunge und das Zusammenfügen der weichen, feuchten Lippen gebildet (Hist. an. IV 9, 535a30–b1). Falsch ist die Ansicht des Ar., man könne weder beim Ein- noch beim Ausatmen sprechen, sondern müsse dazu den Atem anhalten, weil nur dann die eingeatmete Luft die in der Luftröhre enthaltene Luft gegen deren Innenwände stoße (An. II 8, 421a1–3). Im Gegensatz zu Ton und St. bedarf die Sprache der Formung und Ausbildung (Hist. an. IV 9, 536b19), wie das Sprachvermögen kleiner Kinder zeigt: Da ihre Zunge noch nicht vollständig gelöst und noch unausgebildet ist (536b7), können sie anfangs nur lallen und stammeln und bestimmte Buchstaben nicht aussprechen (Part. an. II 17, 660a26).

*Lit.:* C. OSER-GROTE, Aristoteles und das Corpus Hippocraticum. Die Anatomie und Physiologie des Menschen, Stuttgart 2004.

*C. Oser-Grote*

**phora / Ortsbewegung** (φορά; lat. *latio*) ist eine Unterart der durch Bewegung (→ *kinêsis*) definierten Veränderung (→ *metabolê*). Sie ist die ontologisch primäre Bewegung, da alle anderen Bewegungen sie voraussetzen: Wachstum (→ *auxêsis*), wie Ar. am Bereich des organischen Wachstums erklärt, setzt qualitative Veränderung (→ *alloiôsis*) in Form von Nahrungsassimilation voraus, welche ihrerseits mit einer O. zu erklären ist (Phys. VIII 7, 260a20 ff.; Gen. corr. II 10, 336a28 ff.; I 4, 319b32). Definiert ist die O. als eine Bewegung von einem bestimmten Punkt im Raum (dem Woher) zu einem anderen Punkt im Raum (dem Wohin: EN X 4, 1174a29 f.). Ar. unterscheidet bei den natürlichen Körpern drei Arten von O.: eine kreisförmige, eine geradlinige und eine aus beiden gemischte O. Während alle zusammengesetzten Körper eine gemischte Bewegung haben, kommt den vier Elementen eine einfache, entweder aufwärts oder abwärts verlaufende Bewegung zu; die Kreisbewegung (→ *kyklophoria*) als vollendete und ewige *ph.* ist die den »ersten Himmel« (*prôtos* → *ouranos*) kennzeichnende erste O. (Cael. I 2, 268b11 ff.; Phys. VIII 8, 265a10 ff.; Cael. II 6, 288a15; vgl. → *kinêsis*).

Bei der extern verursachten O. unterscheidet Ar. vier Weisen: Ziehen (*helxis*), Stoßen (*ôsis*), Fahren (*ochêsis*), Drehen (*dinêsis*: Phys. VII 2, 243a11 ff.).

In der Biologie ist die auch *topikê kinêsis* genannte O. ein Einteilungskriterium auf der *scala naturae*, da sie die höheren Tiere von den niedrigeren Tieren unterscheidet (An. I 5, 410b22 ff.; II 2, 413a30 ff.).

*Lit.:* vgl. → *kinêsis*.

*S. Föllinger*

**phronêsis / Klugheit** (φρόνησις; lat. *prudentia*; Adj.: *phronimos* / klug). Über *phr.* (1) in einem weiteren Verständnis verfügt nicht nur der Mensch. Ar. nennt Tiere klug, die Vorsorge treffen können (EN VI 7, 1141a27 f.), da sie entweder wie

Ameisen und Bienen Vorräte sammeln (Hist. an. I; Met. I 1, 980b22) oder wie Kraniche bei nahendem Sturm Vorsichtsmaßnahmen ergreifen (Hist. an. IX 10, 614b18 f.). Auf das Gesunde und Gute des betreffenden Lebewesens gerichtet, ist diese Kl. artspezifisch; selbst für Fische gibt es eine eigene Kl. (EN VI 7, 1141a22 ff.). – In Met. I 2, 982b23 ff., einem protreptischen Text, bedeutet *phr.* nicht Kl., sondern unterminologisch ein Wissen oder eine Wissenschaft synonym mit dem konkurrierenden Begriff aus EN VI, der Weisheit (→ *sophia*).

(2) Die Kl. im engeren Verständnis, die des Menschen, ist die Vortrefflichkeit (Tugend) des moralisch-praktischen Wissens. Sie bildet zu den ethischen Tugenden (→ *aretê*) als notwendige dianoetische bzw. intellektuelle Ergänzung jene Tugend, die die Mitte zu wählen versteht. Weil beide, die Kl. und die ethische Tugend, ihre Aufgaben nur in Verbindung miteinander zustande bringen, kann man nicht im eigentlichen Sinn gut (→ *agathon*) sein ohne die Kl. und nicht klug ohne die ethische Tugend (EN VI 13, 1144b31 f.). Wegen dieser Verknüpfung besitzt, wer über die eine Kl. verfügt, zugleich alle anderen Tugenden (1145a1 f.). Dabei dürfte Ar. jedoch nur die ethischen Tugenden, nicht auch Wissenschaft und Weisheit meinen, da diese einen anderen Gegenstandsbereich haben. Die ethische Tugend sorgt für das richtige Ziel (*skopos*), die Kl. für die Mittel und Wege (*ta pros touton*: 1144a8 f. und 1145a5 f.). Die Kl. besteht in der zur Haltung ausgebildeten Fähigkeit, nicht zu irgendwelchen, sondern zu den durch die ethischen Tugenden vorgegebenen Zielen, insbesondere dem Leitziel, dem guten und gelungenen Leben im ganzen (*eu zên holôs*: VI 5, 1140a28; vgl. VI 8, 1141b13 f.), die richtigen Mittel zu überlegen (→ *bouleuesthai*; vgl. VI 5, 1140a; b1; VI 8, 1141b9 ff.). In einer vierteiligen Differentialanalyse setzt Ar. diese Kl. gegen die anderen intellektuellen Tugenden ab (EN VI, besonders Kap. 5 und 8–13): (i) Die Kl. richtet sich im Unterschied zu »theoretischen« Tugenden der Wissenschaft (→ *epistêmê*) und der Weisheit (*sophia*) nicht auf das Immergleiche, sondern auf die menschlichen Angelegenheiten (*ta anthrôpina*: VI 8, 1141b8 f.): auf das, was sich auch anders verhalten mag (VI 5,

1140a31 f.), wo man handeln kann (a32 f.) und wo es keine Beweise gibt (vgl. a33). Innerhalb der vernunftbegabten Seele gehört die Kl. zu dem auf Meinung bezogenen Teil (b25 ff.) und betrifft hier weniger das Allgemeine (→ *katholou*) als das Einzelne (VI 8, 1141b14 ff.). Wegen ihres rangniederen Gegenstandes ist die Kl. der Weisheit unterlegen. Als Bedingung der richtigen Entscheidung (→ *prohairesis*) ist sie zwar für die Weisheit unverzichtbar, verhält sich zu ihr aber wie die Medizin zur Gesundheit oder wie die Politik zu den Göttern: Die Kl. gibt ihre Vorschriften nicht an die Weisheit, sondern ihretwegen (VI 13, 1145a9–11).

(ii) Die Kl. bezieht sich nicht wie die Kunst (→ *technê*) auf Herstellen (→ *poiêsis*), sondern auf Handeln (→ *praxis*: EN VI 5, 1140b3 f.). Sie meint keine technische, sondern eine moralisch-praktische Rationalität. Während bei der Kunst ein freiwillig (→ *hekôn*) gemachter Fehler als vorzüglicher gilt, ist er bei der Kl. schlechter (b23 f.). Darauf folgt eine erste Definition: Kl. ist die mit Vernunft verbundene wahre und aufs Handeln bezogene Haltung im Bereich des für den Menschen Guten und Schlechten (*hexis alêthê meta logou praktikên peri ta anthrôpô agatha kai kaka*: b5 f.; ähnlich b20 f.). Die Kl. wird durch Lust oder Schmerz gefährdet, da diese die Prinzipien des Handelns, das Worumwillen des Handelns, verdunkeln können. Dem steuert die Besonnenheit entgegen, hier als Bewahren der Kl. bestimmt (b11 ff.). Je nach Lebensbereich gibt es eine Kl. für sich selbst – sie ist sogar Kl. im höchsten Maß –, eine für die Hausverwaltung, eine dritte für die Polis. Deren leitenden Teil bildet die Kl. der Gesetzgebung, während die politische Kl. im engeren Sinn, auf das Einzelne bezogen teils beratend, teils richterlich tätig ist (VI 8, 1141b23–33). Da die Kl. wegen ihres Bezuges auf das Einzelne der Erfahrung bedarf, kann ein junger Mensch zwar schon Mathematiker, aber noch nicht klug sein (VI 9, 1142a11 ff.). Weil der Kluge das Auge der Erfahrung hat, sieht er richtig, weshalb man seine Meinungen für nicht geringer als Beweise erachten soll (VI 12, 1143b11–14). Ar. verwirft die Ansicht, man könne lediglich das eigene Wohl (*to hautou eu*) besorgen, ohne einen Blick auf die Hausverwaltung

und die (politische) Verfassung (VI 9, 1142a9 f.) zu werfen. Er verwirft also eine rein egoistische Kl. und nennt als Muster des Klugen den Staatsmann Perikles (VI 5, 1140b8).

(iii) Um das Profil der Kl. zu schärfen, unterscheidet Ar. sie von anderen intellektuellen Haltungen (vgl. EN VI 12, 1143a25), die sich ebenfalls auf das Letzte und Einzelne richten (a29). Besonders eng ist sie mit einer Art von Planen, der Wohlberatenheit (→ *euboulia*), verwandt, die zur Kl. hinzugehört. Während sich Verstehen (*synhesis*) und Wohlverständigkeit mit einem Urteilen begnügen, gebietet die Kl., was zu tun ist und was nicht (VI 11, 1142b34 ff.); sie hat nicht bloß einen »theoretischen« Charakter, sondern handlungsbestimmende Macht. – Auch die Einsicht (*gnômê*) meint nur ein richtiges Urteilen, hier bezüglich des Billigen (→ *epieikeia*). Der Geist (→ *nous*) schließlich ist nicht bloß für den Bereich des Theoretischen, sondern auch für das Handeln, hier für das einzeln Gegebene und den Untersatz, zuständig.

(iv) Die Kl. ist bei Ar. keine moralisch neutrale Fähigkeit. Nach einer weiteren Bestimmung (EN VI 13, 1144a23–b1) unterscheidet sie sich von einer moralisch indifferenten, bloß instrumentellen Urteilskraft, der Gewandtheit (*deinotês*), und der amoralischen, auf schlechte Ziele gerichteten Urteilskraft, der Gerissenheit bzw. Verschlagenheit (*panourgia*), durch die untrennbare Bindung an die Tugend. Kl. ist gewissermaßen Gewandtheit plus Tugend (EN VI 13, 1144a28–30; b31 f.). (In EE II 3, 1221a12 gilt die Kl. als Mitte zwischen Gerissenheit und Einfalt: *euêtheia*.) Mit dieser Bestimmung will Ar. dem Sokrates teils recht geben, teils ihn kritisieren: Während Sokrates die Tugenden mit Kl. oder Vernunft (→ *logos*) bzw. Wissenschaft gleichsetzt (vgl. Top. IV 2, 121b31 ff., dort ohne Sokrates zu nennen), sind sie nach Ar. »mit Vernunft« (*meta logou*) lediglich verbunden (EN VI 13, 1144b17–30).

*Lit.:* P. AUBENQUE, Prudence chez Aristote, Paris ²1986. – J. COOPER, Reason and Human Good in Aristotle, Cambridge (Mass.) 1975. – R. ELM, Klugheit und Erfahrung bei Aristoteles, Paderborn 1996. – T. ENGBERG-PEDERSEN, Aristotle's Theory of Moral Insight, 1983.

*O. Höffe*

**phthora / Vergehen**: s. genesis – phthora

**physiognômonein / nach der Natur beurteilen** (φυσιογνωμονεῖν; lat. *naturam perspicere*) ist ein methodisches Verfahren, vom Äußeren eines Menschen oder allgemeiner eines Lebewesens auf sein Inneres zu schließen. Die sachliche Grundlage dieser Folgerungsmethode ist, daß geistige und körperliche Zustände einander gegenseitig beeinflussen (Physiogn. 1, 805a1 f.; 4, 808b11–14). Dieses Verfahren kann im wesentlichen drei Formen annehmen: (1) Wir können aus körperlichen Merkmalen verschiedener Lebewesen auf die Art ihres Geistes schließen und auf dieser Grundlage, insbesondere aus Ähnlichkeiten menschlicher Körper mit den Körpern anderer Tiere, den Geist und Charakter (→ *êthos*) der Menschen erschließen; (2) wir können aus dem Aussehen und den beobachtbaren Sitten ganzer Völker auf ihre verschiedenen Rassen schließen; und (3) wir können aus dem Gesichtsausdruck einzelner Menschen auf ihre emotionalen Zustände schließen (1, 805a1–810a11). Ar. konzentriert sich in seiner Schrift *Physiognomie* auf die erste dieser drei physiognomischen Methoden.

*W. Detel*

**physis / Natur, Wesen** (φύσις; lat. *natura*; Adj.: *physikos* / natürlich), von *phyesthai*, »wachsen«, ist ein Kernbegriff der Aristotelischen Philosophie. *ph.* bedeutet in der Alltagssprache (a) Ursprung, Geburt, (b) natürlich gewachsene Gestalt (auch Charakter, Wesen einer Sache), (c) die normative Natur als die (jeweils unterschiedlich definierte) natürliche Ordnung, (d) konkret: Kreatur und schließlich sogar (e) männliches und weibliches Genital. Im philosophischen Sprachgebrauch vor Ar. überwiegt die Bedeutung Natur im Sinne des Ganzen der Welt (z. B. Heraklit, DK 22 B 1; B 106; B 112; B 123). Seit Platon (Prot. 315c5 ff.; Phdn. 96a5 ff.) werden die Bemühungen der Vorsokratiker als *peri physeôs* → *historia* (Natur-Forschung) bezeichnet, und nach der auf Theophrast zurückgehenden doxographischen Tradition haben die meisten Vorsokratiker

ein Buch *peri physeôs* (Über die Natur) geschrieben. Ar. nennt die Vorsokratiker mit dem substantivierten Adjektiv *hoi physikoi* (Phys. I 2, 184b17; I 3, 186a20) oder *hoi physiologoi* (Phys. III 4, 203b15; Part. an. I 1, 641a7; EN VII 5, 1147b8 f.), »die Naturforscher«, und bereitet damit die doxographische Tradition vor. *ph.* kann auch bei Ar. das Ganze der Welt bezeichnen, wobei der Ausdruck dann oft mit Adjektiven wie *pasa*, *holê* (ganz) versehen wird (Met. III 3, 1005a32 f.).

In seinem »Lexikon« philosophischer Grundbegriffe (Met. V 4) unterscheidet Ar. eine Fülle von Gebrauchsweisen des Ausdrucks: *ph.* bedeutet (i) das Wachsen oder Entstehen einer durch Wachsen entstehenden Sache gemäß der Etymologie des Wortes (also *ph.* im ursprünglichen konkreten Wortsinn); (ii) das, woraus als eines ersten ein Wachsendes hervorgeht, d. h. ein Prinzip, das in diesem Wachsenden selbst enthalten ist (*enhyparchon*); damit ist wahrscheinlich konkret der Same der Pflanzen und Tiere gemeint; (iii) die erste, innewohnende Bewegungsursache in einem natürlichen Ding; dies ist dasselbe wie (ii), nur abstrakter gefaßt; (iv) die Materialursache, wie Bronze das Material und somit die *ph.* einer Statue ist oder wie die Elemente Erde, Wasser, Luft und Feuer die *ph.* der natürlichen Dinge sind; (v) das Wesen (*ousia*) der natürlichen Dinge. Diese insgesamt nicht sehr systematisch (und nicht erschöpfend) aufgelisteten Bedeutungen orientieren sich an der Lehre von den vier Ursachen, bieten aber keine exakten Definitionen der *ph.* Offensichtlich geht Ar. davon aus, daß der Ausdruck »natürliche Dinge« ohne weiteres klar ist.

Folgende Verwendungsweisen des Begriffs *ph.* sind systematisch entscheidend:

(1) *ph.* als Bewegungsursache

Eine Definition bietet Phys. II 1, 192b8 f.: »Unter den vorhandenen (Dingen) sind die einen von Natur aus, die anderen aufgrund anderer Ursachen (→ *aitia*) da.« Es gibt von Natur aus entstehende Dinge (z. B. Tiere und ihre Teile, Pflanzen und die »einfachen Körper« = Elemente) und Artefakte. Unterscheidendes Kriterium ist die Entstehungsursache: Von den natürlichen Dingen hat »ein jedes in sich selbst einen Anfang

von Veränderung und Bestand, teils bezogen auf den Raum, teils auf Wachstum und Schwinden, teils auf Eigenschaftsveränderung« (192b13 ff.). Tiere können sich im Raum bewegen, Pflanzen können wachsen und vergehen, Elemente können ineinander übergehen und dabei ihre Eigenschaften verändern, und alle diese natürlichen Dinge tragen die Ursache dafür in sich selbst (ähnlich Met. XII 3, 1070a7 f.; V 4, 1015a14; Cael. III 2, 301b17 ff.; Gen. an. II 1, 735a2 ff. etc.). Insofern die *ph.* hier als eine in der ganzen Welt wirksame Bewegungsursache verstanden wird, kann Ar. sie personifizieren und sagen »die *ph.* bringt etwas zustande, bewirkt etwas, macht etwas« (Part. an. I 5, 645a9; II 14, 658a23; II 16, 659b35). Bei diesen Formulierungen spielt die *technê*-Analogie eine Rolle, denn »die → *technê* (Handwerkskunst) ahmt die Natur nach« (Meteor. IV 3, 381b6; Phys. II 8, 199a15 ff.). Der Handwerker arbeitet mit denselben Faktoren wie die Natur, die sich als vier Ursachen beschreiben lassen: der Handwerker ist wie die *ph.* Bewegungsursache, er benutzt Material (Materialursache), das er zweckmäßig anordnet, damit das Ziel des Prozesses (Final- und Formalursache) erreicht wird. Ar. kann sogar sagen (Phys. II 8, 199a12 ff.): »Wenn z. B. ein Haus zu den Naturgegenständen gehörte, dann entstünde es genau so wie jetzt aufgrund handwerklicher Fähigkeit; wenn umgekehrt die Naturdinge nicht allein natürlich (*physei*), sondern auch künstlich (*technệ*) entstünden, dann würden sie genau so entstehen, wie sie natürlich zusammengesetzt sind.« Natürliche und technische Genese funktionieren also weitestgehend ähnlich, unterscheiden sich aber dadurch, daß der Bewegungsimpuls der natürlich entstehenden Sache innewohnt, beim Artefakt aber von außen an das Material (→ *hylê*) herangebracht wird. Wie diese *ph.* als Bewegungsursache die gesamte Natur durchzieht, so hat auch jedes einzelne Naturding seine eigene *ph.* Da die Wirkungsweise der individuellen *ph.* jedoch identisch ist mit der der gesamten *ph.*, ist die Unterscheidung zwischen diesen beiden Gebrauchsweisen nicht immer möglich.

Die *ph.* gehört zu den ewig in derselben Weise, mit gesetzmäßiger Notwendigkeit agierenden Kräften (Phys. II 8,

198b34 ff.; II 9, 200a15 f.: sie wirkt mit mathematischer Notwendigkeit). Das Phänomen der Naturgesetzlichkeit selbst nennt Ar. »Notwendigkeit« (*anankê*; vgl. → *anankaion*), die im Bereich der sublunaren Natur fast nur als »hypothetische Notwendigkeit« auftritt.

(2) *ph.* als Formal- und Finalursache

Wenn am Beginn von Phys. II die *ph.* als Bewegungsursache erscheint, so kann sie in anderem Zusammenhang auch als Finalursache (→ *telos*) bezeichnet werden, weil sie im Prozeß der Genese natürlicher Dinge alle Ursachenarten vertritt (Phys. II 2, 194a28 f.; Pol. I 2, 1252b32 ff.). Da das Endziel einer Genese (und zwar sowohl einer natürlichen als auch einer technischen) »das Beste« der Sache ist, ist es auch logisch primär, und Ar. kann scheinbar paradox formulieren: »Generell ist das Entstehende offenbar unvollkommen und geht zum Anfang, so daß das der Entstehung nach Spätere der Natur nach früher ist« (Phys. VIII 7, 261a13 f.; Part. an. II 1, 646a24 ff.). Anfang und Ende der Genese (→ *genesis*) sind also identisch, denn jede natürliche und jede technische Genese ist zielgerichtet. Der Handwerker will, daß ein fertiges Haus entsteht, dessen Bauplan zuallererst vor seinem Auge steht. Die *ph.* »will«, daß ein Menschen- oder Tierindividuum entsteht, aber das formal gleiche zeugende Elternpaar muß zuallererst vorhanden sein (Part. an. II 1, 646a24 ff.; Met. I 8, 989a15 ff.). Die *ph.* handelt also wie ein Handwerker mit zielgerichteter Überlegung (→ *dianoia*, → *nous*: An. II 4, 415b16 f.; Phys. II 5, 196b21 f.). Diese zentrale Aristotelische These der teleologischen Ausrichtung der Natur diskutiert Ar. in Phys. II 8, indem er sie erstens (198b10 ff.) gegenüber den materialistischen Ansätzen der Vorsokratiker wie Empedokles verteidigt. Diese behaupten, daß Organismen in einer bestimmten Weise gebaut seien, weil die Materialien, aus denen sie bestehen, bestimmte physikalische Eigenschaften aufweisen. Die funktionale Anpassung an bestimmte Zwecke sei rein zufällig bzw. es hätten nur diejenigen Organismen überlebt, die solche zweckmäßigen Funktionen aufwiesen. Ar. hält dem entgegen, daß umgekehrt die Funktionen logisch primär sind und eine bestimmte materiel-

le Beschaffenheit notwendig nach sich ziehen. Zweitens (199b26 ff.) geht er knapp auf den Einwand ein, daß man bei natürlichen Prozessen keine planende Bewegungsursache erkennen könne, so wie im handwerklichen Prozeß den Handwerker. Denn wenn man sagt, die *ph.* »tut« oder »will« etwas, so ist das nur eine bildliche Redeweise. Ar. entgegnet darauf nur, daß auch der geübte Handwerker bei der Produktion nicht mehr überlege, daß er also gewissermaßen unbewußt die einzelnen Schritte vollziehe, die das Endprodukt ergeben. Wie der unbewußte Ablauf eines Programms funktioniert auch die Natur. Sie strebt nach der Reproduktion der Art durch die Genese von artgleichen Individuen (Gen. an. II 1, 735a17 ff.; besonders An. II 4, 415a26: dies ist die natürlichste Funktion [*physikôtaton* → *ergon*] aller Lebewesen, weil sie nur so an der Ewigkeit [*to aei*] und dem Göttlichen [*to theion*] teilhaben können). *ph.* kann also genau wie → *ousia* die Formalursache (vgl. → *eidos*) eines Entstehungsprozesses bezeichnen (Phys. II 1, 193a30 f.; II 2, 194a16; a27 f.).

Dabei zielt die *ph.* immer auf das beste Ergebnis und macht, wie ein Gott, nichts umsonst (also ziellos: Cael. I 4, 271a33; II 8, 290a31 f.; Part. an. II 13, 658a8 f. etc.); wie ein guter Haushälter (*oikonomos*) »wirft sie nichts fort, aus dem noch etwas Nützliches gemacht werden kann« (Gen. an. II 6, 744b16 f.). Es kann jedoch zu Behinderungen und Fehlern kommen. So haben z. B. die Elemente (→ *stoicheion*) Erde, Wasser, Luft und Feuer jeweils eine natürliche Bewegungstendenz, die aber gewaltsam oder widernatürlich (*para physin*) behindert werden kann (Cael. I 2, 269a7 ff.). Bei zielgerichteten Prozessen können Fehler auftauchen, die zu Defekten führen (Phys. II 8, 199a33 ff.). Dies liegt daran, daß im sublunaren Bereich keine absolute Notwendigkeit herrscht, sondern die gewissermaßen statistische Regel des »meistenteils« (→ *hôs epi to poly*) gilt. Ar. sagt dazu in Gen. an. IV 4, 770b9 ff.: »Die Mißbildung gehört nämlich zu den widernatürlichen (*para physin*) Erscheinungen, aber nicht zu den gegen die gesamte Natur (*para physin pasan*) gerichteten Erscheinungen, sondern gegen die *ph.*, die sich meistens so verhält (*tên hôs epi to poly*). Denn im Bereich der *ph.*,

die ewig (→ *aidion*) und notwendig ist, geschieht nichts gegen die *ph.*, aber im Bereich derjenigen Dinge, die meistenteils so entstehen, aber auch anders entstehen können.« Daraus ergibt sich als scheinbar paradoxe Konsequenz, daß »auch das Naturwidrige in gewisser Weise naturgemäß ist, und zwar wenn die formale *ph.* die materiale *ph.* nicht bewältigt hat« (Gen. an. IV 4, 770b15 ff.; vgl. die Vererbungslehre in Gen. an. IV 3).

(3) *ph.* als Substanz (*ousia*)

Unterschiedliche Phänomene können eine gemeinsame *ph.* haben (Meteor. II 9, 370a25 ff.): »Wir aber behaupten: ein und dieselbe Wesenheit (*physis*) ist oberhalb der Erde Wind, im Erdinnern Erdbeben, in den Wolken Donner; denn alle diese Naturerscheinungen haben die gleiche Substanz (*ousia*), die trockene Ausdünstung (*xêra* → *anathymiasis*) der Erde.« Der Ausdruck *ousia* schwankt hier zwischen einer konkreten (»Ausdünstung«) und einer abstrakten Bedeutung (»Wesen«), die aber überwiegt. Die *ph.* ist an dieser und an vielen anderen Stellen eng mit dem Ausdruck *ousia* verbunden (vgl. Met. V 4, 1014b35 f. und etwas vorsichtiger 1015a11 ff.). Die beiden Worte sind also nicht vollständig identisch, ihre Bedeutungen überschneiden sich aber weitgehend.

Auch einzelne natürliche Dinge haben eine eigene *ph.*, ein eigentümliches Wesen, das hauptsächlich in ihrer natürlichen Funktion liegt. Dampf (*atmis*) ist seiner eigenen *ph.* nach kalt (Meteor. II 4, 360a24), Menschen haben eine feuchtere *ph.* (Hist. an. VII 12, 588a7), die *ph.* bestimmter Körperteile ist warm, kalt, trocken, hart etc. (Part. an. II 9, 655b12; III 7, 670a21; III 9, 672a24 etc.), die *ph.* der Elemente (Meteor. I 3, 340a36; I 4, 341b18) und von Körperflüssigkeiten (Blut: Part. an. II 2, 647b29 ff.; Sperma: Gen. an. II 2, 735a29 ff.) wird beschrieben, wobei der entscheidende Gesichtspunkt jeweils die Funktion innerhalb des Organismus ist: Unterschiede in der physikalischen Beschaffenheit sind durch unterschiedliche Funktionen begründet (Part. an. II 1, 646b14 ff.).

(4) *ph.* als Material

*ph.* kann das Material (→ *hylê*) einer Sache bezeichnen (Met. V 4, 1014b26 ff.): Eine Statue besteht aus Bronze oder letztlich

aus Wasser, wenn man als Grundmaterial schmelzbarer Metalle Wasser annehmen will (1015a7 ff.; ganz ähnlich Phys. II 1, 193a9 ff.). Material kann also auf verschiedenen Ebenen bis hinab zu den Elementen und Elementarqualitäten angegeben werden. Da bei natürlichen Dingen die Form (→ *eidos*) immer in einem Material verwirklicht ist, muß der Naturwissenschaftler beide Aspekte (Material und Form) untersuchen (Phys. II 2, 194a12 ff.). Auch hier ist »Material« ein relativer Begriff: Material des Organismus sind seine Teile (Arme, Beine, Hände, Herz etc.: *anhomoiomerê, organa*), Material der einzelnen Körperteile sind die unterschiedlichen Gewebe (Fleisch, Knochen, Sehnen etc.: → *homoiomerê*), Material der Gewebe die Elemente bzw. die Elementarqualitäten (Part. an. II 1, 646a12 ff.). In den komplexeren Zusammenfügungen wird der formale oder Funktionsaspekt immer deutlicher (Meteor. IV 12, 390a3 ff.). Gegenüber dem Materialaspekt ist der Formalaspekt ontologisch und wissenschaftstheoretisch primär, so daß *ph.* hauptsächlich den Formalaspekt meint (Met. V 4, 1015a3 ff.).

Nach Ar. hat auch die Tragödie (→ *tragôdia*) eine *ph.* (Poet. 4, 1449a9 ff.), die sie erst nach längerer Entwicklung erreicht, um dann in perfekter Gestalt zu verharren. Die literarische Gattung hat ihre anthropologischen Wurzeln im Mimesis-Trieb (vgl. → *mimêsis*) und gehört somit in gewisser Weise zu den natürlichen Gegenständen (darin etwa dem Staat vergleichbar); wie ein Lebewesen entwickelt sie sich bis zur vollen Reife und altert danach.

Da nach Ar. die Seele das Lebensprinzip der Organismen ist, stellt sich die Frage nach dem Verhältnis der Seele (→ *psychê*) zur *ph.* In Gen. an. II 4, 740b36 ff. nennt Ar. den niedersten Seelenteil, die Ernährungsseele (*threptikê psychê*), die *ph.* der Pflanzen (→ *phyton*) und Tiere (→ *zôon*). Diese Gleichsetzung lehnt sich noch eng an die ursprüngliche Bedeutung des Wortes an, denn Zeugung und Wachstum sind die primären Funktionen dieses Seelenteils (vgl. auch die Positionen 1 und 2 der Liste in Met. V 4). Es sind aber nicht alle Seelenteile *ph.*; besonders der dem Menschen allein eigentümliche *nous* kommt von

außen hinzu und ist damit nicht Gegenstand der Naturforschung (Part. an. I 1, 641a35 ff.; Gen. an. II 3, 736b27 ff.). Ähnlich schränkt Ar. den Umfang des Begriffs *ph.* in Met. IV 3, 1005a32 f. ein: Die Natur ist nur eine Gattung (*genos*) des Seins, und daher gibt es über dem Naturforscher den Metaphysiker, der sich über das Sein im allgemeinen Gedanken macht.

Im Bereich der Ethik spielt der Begriff der *ph.* (im Gegensatz zu Epikureismus und Stoa) bei Ar. keine sehr große Rolle. In EN VIII 14, 1162a16 f. nennt er die Liebe zwischen Mann und Frau (wobei der Aspekt der Kinderzeugung im Vordergrund steht) natürlich (*kata physin*), weil der Mensch mehr auf eine Zweierbeziehung hin angelegt sei als auf eine (größere) Gesellschaft. In EN VI 13, 1144b1 ff. unterscheidet Ar. natürliche Tugend (*physikê* → *aretê*) und Tugend im eigentlichen Wortsinn (*kyria aretê*). Die natürliche Tugend ist von Geburt als Anlage mitgegeben, kann aber nur als Voraussetzung für wirkliches ethisches Handeln gelten, denn letzteres braucht immer auch Einsicht. In EN II 1, 1103a18 ff. führt Ar. aus, daß keine ethische Tugend von Natur aus gegeben sei, sondern daß sie durch Gewöhnung eingeübt werde. Natürliche Bewegungen aber, etwa der Elemente, würden niemals eingeübt und könnten auch nicht abgewöhnt werden, sondern seien eben immer gleich.

*Lit.:* J. ANNAS, Arguments from Nature: Aristotle and After, in: Beiträge zur Antiken Philosophie, hg. von H.-C. GÜNTHER/A. RENGAKOS, Stuttgart 1997, 185–197. – F. P. HAGER, Art. »Natur I. Antike«, in: HWPh, Bd. 6, Basel 1984, 421– 441. – G. HEINEMANN, Studien zum griechischen Naturbegriff, Teil I, Trier 2001. – W. KULLMANN, Aristoteles und die moderne Wissenschaft, Stuttgart 1998. – J. G. LENNOX, Aristotles's Philosophy of Biology: Studies in the Origins of Life Science, Cambridge 2001, bes. 182 ff. und 205 ff. – A. SCHÜRMANN, Kann man die Natur nachahmen, indem man ihr zuwider handelt? in: Antike Naturwissenschaft und ihre Rezeption, Bd. 7, Trier 1997, 51–66.

*J. Althoff*

**phyton / Pflanze** (φυτόν; lat. *planta*). Nach der Aristotelischen Theorie von den vier Seelenvermögen (vgl. → *psychê*) besitzt die Pfl. nur die vegetative Seelenkraft (*to threptikon*),

d. h. die Fähigkeit zu leben, Nahrung aufzunehmen, zu wachsen und sich fortzupflanzen (An. II 3, 414a29 ff.; II 4, 415a23 ff.). Der Besitz dieser Seelenkraft ist das allgemeinste Merkmal, das die Lebewesen, d. h. Mensch und Tier, mit den Pfl.n gemeinsam haben (Iuv. 1, 467b24 f.; 4, 469b3 f.). Im Gegensatz zu Mensch und Tier hat die Pfl. keine Wahrnehmung (→ *aisthêsis*: An. I 5, 410b22 f.; II 2, 413a32–b2; Part. an. II 8, 653b22 f.), da sie völlig aus Erdartigem besteht und folglich kein Tastempfinden haben kann (An. III 13, 435a24–b2). Weitere Charakteristika der Pfl. sind ihre Ortsgebundenheit (*monimon kata topos*), die sie jedoch mit einzelnen Tieren gemeinsam hat, sowie ihre relativ einfache Struktur hinsichtlich der ungleichteiligen, d. h. inhomogenen Teile; Ar. begründet dies damit, daß für wenige Tätigkeiten nur wenige Organe nötig seien (Part. an. II 10, 656a 1 ff.), die aber nichtsdestoweniger auch bei den Pfl.n einen bestimmten Zweck (*to heneka tou*) erfüllen (Phys. II 8, 199b9 f.): »Organe sind auch die Teile der Pfl.n, aber ganz einfache, wie das Blatt eine Bedeckung für das Perikarp (die Fruchthülle), das Perikarp aber eine Bedeckung für die Frucht ist; die Wurzeln aber sind dem Mund analog; denn beide nehmen Nahrung auf« (An. II 1, 412b1 ff.). Die Analogie zwischen Wurzel und Mund veranlaßte Ar. zu der Annahme, daß die Wurzel das Oben der Pfl. sei (Inc. an. 4, 705a29 ff.).

*Lit.:* G. WÖHRLE, Aristoteles als Botaniker, in: Aristotelische Biologie, hg. von W. KULLMANN/S. FÖLLINGER, Stuttgart 1997, 387–396.

*C. Oser-Grote*

**pistis / Überzeugung** (πίστις; lat. *fides*, *probatio*). Bei Ar. kann mit diesem Ausdruck ebenso (1) die Ü. als Folge einer bestehenden Meinung, eines für wahr gehaltenen Schlusses oder als Resultat eines von anderer Seite durchgeführten Überzeugungsprozesses bezeichnet werden wie (2) der Überzeugungsprozeß selbst oder die ihm zugrundeliegende Absicht sowie (3) die im Überzeugungsprozeß eingesetzten Überzeugungsmittel. Schließlich kann *p.* (4) auch die einem Argument innewohnende Überzeugungskraft meinen (z. B. An. pr. II 24,

69a4 f.), so daß eine Annäherung an die Bedeutung von *pithanon* (überzeugend) stattfindet.

Ar. vertritt die pointierte These, daß jede *p.* entweder auf einer → *epagôgê* (Induktion) oder einem → *syllogismos* (Deduktion) beruhe (An. pr. II 23, 68b12–14), offenbar weil diese die beiden elementaren Formen des Beweises darstellen. Entsprechend sagt er, wir seien dann am meisten oder am ehesten überzeugt, wenn wir meinen, daß etwas bewiesen worden sei (Rhet. I 1, 1355a5 f.). Daher bezeichnet er einmal die *p.* (jetzt im Sinne des Überzeugungsprozesses) geradezu als eine Art von Beweis (a4 f.). In An. III 3, 428a18–24 unterscheidet Ar. zwar zwischen Meinung (→ *doxa*) und *p.*, jedoch impliziere jede Meinung eine *p.*, »denn es ist nicht möglich, daß jemand, der eine Meinung hat, von dem, was ihm wahr zu sein scheint, nicht überzeugt ist«. Ferner impliziere jede *p.* das Vorhandensein von → *logos* (Vernunft), so daß *p.* nicht bei Tieren vorhanden sein kann, anscheinend weil *p.* im Unterschied zur Meinung mit dem Vorgang des Überzeugtwerdens oder der Selbstüberzeugung verknüpft ist, was eine wesentlich vernünftige Tätigkeit zu sein scheint.

In der *Rhetorik* (I 2, 1356a1–20) führt Ar. die später berühmt gewordene Lehre ein, daß es drei Arten der vom *logos* (hier: Rede) bewirkten Ü., d. h. drei verschiedene Überzeugungsweisen oder -methoden (*pisteis*), gebe, nämlich eine durch den Charakter des Redners, eine durch den emotionalen Zustand des Sprechers und eine durch das Argument selbst. Erstere bestehe darin, daß sich der Redner als glaubwürdig darstellt (Näheres dazu in II 1, 1378a6–16), die zweite beruhe darauf, daß der Zuhörer in unterschiedlichen emotionalen Verfassungen nicht auf dieselbe Weise urteile (Näheres dazu in I 2, 1356a14–16; II 1, 1377b31–1378a6), die dritte schließlich bestehe in den (rhetorischen) Beweisen, die entweder induktiv oder deduktiv erbracht werden können (Näheres dazu in I 2, 1356a35–1358a2). Die drei Arten der *p.* müssen unabhängig voneinander eingesetzt werden, weil sich anderenfalls die verschiedenen Effekte selbst aufzuheben drohen (III 17, 1418a12–17). Diese drei Mittel der rhetorischen Ü. bezeich-

net Ar. als kunstgemäß (→ *entechnos*), weil sie durch den Redner selbst bzw. durch die Rede allein und nicht durch vorab bestehende Tatsachen und Meinungen zustande gebracht werden. Neben diesen dreien kann es keine weiteren kunstgemäßen Überzeugungsmittel geben (III 1, 1403b10); kunstfremde Überzeugungsmittel sind für Ar. vorab bestehende Tatsachen, wie Verträge, Gesetze, Eide, Ergebnisse von Folterungen, Zeugen, die zur Bekräftigung eines Standpunkts angeführt werden können (vgl. I 15).

Zu anhaltenden Forschungskontroversen hat die Tatsache geführt, daß Ar. in I 1, 1355a4–6 *p.* mit dem Beweis gleichzusetzen scheint, während er von I 2, 1356a1 an drei Arten der *p.*, darunter zwei nicht-beweisende Überzeugungsmittel, zuläßt. Bei Kontroversen wie dieser ist jedoch zu bedenken, daß Ar. zwischen der terminologischen Verwendung von *p.* im Sinne der drei kunstgemäßen Überzeugungsweisen und verschiedenen unterminologischen bzw. voraristotelischen Verwendungsweisen schwankt. So greift er an verschiedenen Stellen (z. B. III 13, 1414b9) die bei einigen älteren Rhetoriklehrern übliche Verwendung auf, wonach der für die Beweisführung zuständige Teil der Rede als *p.* bezeichnet wird.

*Lit.:* O. PRIMAVESI, ›Pistis‹ vor Aristoteles und bei Aristoteles. Zum Verhältnis von Rhet. I, 1, I, 2 und III 13–17, in: RhM, im Erscheinen.

*Ch. Rapp*

**pleonexia / Mehrhaben(wollen)** (πλεονεξία; lat. *avaritia*) ist ein Begriff, der sich aus »mehr« (*pleon*) und »haben« (*echein*) zusammensetzt. Während er von Herodot bis Platon auch das ungerechte Streben bedeutet, mehr zu haben als gerecht, bezeichnet er bei Ar. nicht subjektiv die ungerechte Haltung, sondern objektiv das ungerechte Zuviel an Glücksgütern. Weil er kein Streben, sondern ein angestrebtes Übermaß meint, so daß einige »nach Pleonexien streben« (EN IX 6, 1167b10 f.), ist die seit den christlichen Kommentatoren gebräuchliche Übersetzung mit »Habsucht« oder »Selbstsucht« nicht ganz exakt. Der von Ar. nicht eigens definierte Begriff bezeichnet diejenige Art des Ungerechten, bei der ein zu großes Quan-

tum an Gütern, »die äußeres Glück und Unglück bedingen«, besessen oder beansprucht wird (EN V 2, 1129b1–3), sei es an materiellen Gütern wie Eigentum und Geld, sei es an »politischen Gütern« (Pol. III 12, 1282b29) wie Ehre, moralischer Wertschätzung und Gunst (EN V 12, 1136b22; 1137a1). Im Kern ist *pl.* also identisch mit jenem Übermaß (→ *hyperbolê*), das gegen die distributive und kommutative Gerechtigkeit (→ *dikaiosynê*) verstößt. Doch kann der Begriff ausgeweitet werden auf jenes Zuviel an »sinnlichen Genüssen« (EN IX 8, 1168b16–19), das gegen die Besonnenheit (→ *sôphrosynê*) verstößt, ja sogar auf die ungerechte Übervorteilung des Gegners durch Rhetorik (Rhet. II 25, 1402b25 f.) und raffinierte Fragemethoden (Soph. el. 16, 175a19 f.). Entsprechend bildet der Mehrbeanspruchende (*pleonektês*) eine von drei Arten ungerechter Personen neben dem Gesetzesübertreter und dem Feind der Gleichbehandlung (EN V 2, 1129a31–33). Weil die *pl.* »bald die privaten, bald die öffentlichen Güter« betrifft (Pol. V 3, 1302b9 f.), ist sie eine Gefahr für die politische Ordnung. Insbesondere seien »die Überschreitungen des gerechten Maßes (*pleonexiai*) bei den Reichen für die Verfassung verderblicher als die beim Volk« (Pol. IV 12, 1297a11 f.).

*Lit.:* G. DELLING, Art. »πλεονεξία«, in: ThWNT, Bd. 6 (1959), 266–274.

*H. Busche*

**plêthos / Menge, Vielzahl, Fülle** (πλῆθος; lat. *multitudo*) steht für jede Form der Pluralität: für eine große Menschenmenge und daraus abgeleitet die breite Volksmasse (= *hoi polloi*: Pol. IV 18, 1288a35), für eine lange Zeitdauer (*chronou pl.*: Cat. 8, 9a2), für einen umfangreichen materiellen Besitz (*pl. tês ktêseôs*: EN IV 2, 1120b25 f.), für die Überfülle des Sternenhimmels (Cael. II 12, 292b26 f.) oder für die Zahl, verstanden als eine Menge von Einheiten (Met. X 1, 1053a13 u. ö.). Während Ausdehnung (*megethos*) etwas Meßbares ist, steht *pl.* für etwas Zählbares. Definiert wird *pl.* daher als ein Quantum, das sich in diskrete Entitäten zerlegen läßt (Met. V 13, 1020a7–14). Neben dieser vielseitigen quantitativen Verwendung existiert

noch eine ontologisch-prinzipientheoretische Gebrauchsweise von *pl.*, nämlich im Sinn von Uneinheitlichkeit, Inkonsistenz oder Inhomogenität. Im doxographischen Bericht über die Pythagoreer bildet *pl.* das begriffliche Gegenstück zu »Einheit« (→ *hen*) (Met. I 5, 986a24). Ar. übernimmt diesen Sprachgebrauch, wenn er davon spricht, daß Einheit und Vielheit Objekte ein und derselben Wissenschaft sind (Met. IV 2, 1004a8 ff.). In seiner Auseinandersetzung mit Platons *Politeia* betont Ar., ein Staat bilde nie eine strikte Einheit, sondern stelle immer eine Pluralität dar (*pl.*: Pol. II 2, 1261a16–20). Er verwirft im politischen Kontext ferner ein Übermaß an materiellem Reichtum (Pol. II 7, 1267a24 ff.).

*Ch. Horn*

**pneuma / Pneuma, Atem** (πνεῦμα; lat. *spiritus*). Der Begriff bezeichnet eine materiell gedachte, die physiologischen Vorgänge bestimmende Lebenskraft, die sich mit dem Blut (→ *haima*) durch die Adern bewegt (z. B. Diogenes von Apollonia DK 64 B 5). Als Sitz des Pneumas wurde entweder das Gehirn (*Corpus Hippocraticum*: VI 390 L.; VI 94 L.) oder das Herz (sikelische Ärzte; vgl. Platon, Tim. 79e) angenommen. Letzteres fungiert auch in der pseudo-aristotelischen Schrift *De spiritu* als *hê tou pneumatos archê* (Ausgangspunkt des *pn.*: 2, 456a4–10). Nach Aussage dieses Traktats ist das Pneuma ausschließlich in der »Arterie« (*artêria*) enthalten (5, 483b12 f.) und durch die drei Bewegungen der Atmung (→ *anapnoê*), des Pulses (*sphygmos*) sowie der Zuführung und Verarbeitung der Nahrung (*trophê*) charakterisiert (4, 482b14–16).

Ar. unterscheidet zwei Arten von Pneuma: (1) Zum einen handelt es sich um das von außen eingeatmete Pneuma, d. h. um die Atemluft, die durch den Mund eingesogen wird (Meteor. II 8, 367b1) und sich nach dem Passieren der Luftröhre in die hohlen Räume der Lunge (Hist. an. I 16, 495b8 f.) bzw. in die Bronchien verteilt. Die Lunge hat aufgrund ihrer Schwammartigkeit und Größe die nötige Kapazität für den einströmenden A. (*pn.*). Wenn sie sich zusammenzieht, strömt kalte Luft (*pn.*) ein, und wenn sie sich senkt, entweicht die er-

wärmte Luft wieder nach außen (Part. an. III 6, 669a13–17). Die Funktion des A.s besteht in der Abkühlung der inneren, vom Herzen (→ *kardia*) herrührenden Wärme, um so die Körpertemperatur konstant zu halten (An. II 8, 420b20–27). Bei großer Hitze besteht jedoch die Gefahr, daß die eingeatmete Luft zu warm ist, um ausreichend zu kühlen; in diesem Fall muß man häufiger A. (*pn.*) holen und keuchen (Respir. 5, 472b33–473a2). Ferner ist der A. für die Stimmerzeugung (→ *phônê*) notwendig (An. II 8, 420b22), wobei Ar. fälschlich annimmt, daß man weder beim Ein- noch beim Ausatmen sprechen könne, sondern dazu den A. anhalten müsse (421a2 f.). Ebenso sei beim Samenerguß das Anhalten des A.s erforderlich (Gen. an. I 6, 718a2 f.; I 20, 728a10). Grundsätzlich kann durch körperliches Training die Atemleistung gesteigert werden (IV 6, 775b1–2).

(2) Zum anderen besitzen alle Lebewesen, d. h. die Bluttiere und die Blutlosen (→ *enhaima*), von Natur aus ein angeborenes (wörtlich: eingepflanztes) Pneuma (*symphyton pn.*; vgl. → *emphytos, symphytos*), das nicht von außen zugeführt werden kann (Part. an. II 16, 659b17–19; III 6, 669a1 f.). Es hat im Herzen bzw. in dem dem Herzen entsprechenden Teil seinen Sitz (Mot. an. 10, 703a14–16) und wird dort als ein Verdunstungsprodukt des Blutes gebildet (Respir. 20, 480a14 f.). Das angeborene Pneuma ist sinnesphysiologisch für die Übermittlung des Sinneseindrucks an das Herz, den Rezipienten der Wahrnehmung, von Bedeutung. Speziell das Hörorgan (→ *akoê*) und das Riechorgan besitzen mit diesem Pneuma gefüllte Kanäle, von denen aus jeweils der Sinneseindruck an bestimmte Äderchen, die vom Herzen zum Gehirn verlaufen, weitergegeben wird (Gen. an. II 6, 744a2–5).

*Lit.:* W. JAEGER, Das Pneuma im Lykeion, in: Hermes 48 (1913), 29–74. – G. VERBEKE, L'évolution de la doctrine du pneuma, Paris/Louvain 1945.

*C. Oser-Grote*

**poiein – paschein / Tun – Erleiden** (ποιεῖν – πάσχειν; lat. *facere – pati*). Mit den Infinitiven *poiein* (aktives Bewirken) und *paschein* (passives Erleiden) bezeichnet Ar. zwei der zehn Kate-

gorien (Cat. 4, 1b27; Top. I 9, 103b23; → *katêgoria*), die er in Met. VII 4, 1029b25 wohl als → *kinêsis* zusammenfaßt. Beispiele für ein Bewirken sind »schneidet«, »zündet an«, Beispiele für ein Erleiden »wird geschnitten« und »wird angezündet«: Tun und Erleiden sind zwei Aspekte derselben Bewegung (An. III 2, 426a2; vgl. Phys. III 3, 202a13–21). Das Erleidende (*pathêtikon*) ist dasjenige, an dem eine Veränderung stattfindet, während das Bewirkende (*poiêtikon*) dasjenige ist, das diese Veränderung hervorruft, ohne sich dabei selbst verändern zu müssen (Phys. III 3), wiewohl sich in der Regel auch das Bewirkende verändert (Gen. an. IV 3, 768b16). Ob die entsprechenden Verbformen im Aktiv oder Passiv stehen, ist nicht ausschlaggebend; z. B. betrachtet Ar. »Sehen« trotz der aktiven Verbform als Bezeichnung für ein Erleiden, weil eben am Subjekt des Sehens, am Sehenden, eine Veränderung stattfindet und nicht am gesehenen Objekt (vgl. Soph. el. 22, 178a9–24; An. II 5, 416b33; III 2).

In den Kategorien Tun und Erleiden gibt es Entgegengesetztes (Erwärmen/Erkalten, Erwärmtwerden/Gekühltwerden) und Gradualität (Cat. 9). Der Unterschied dieser beiden Kategorien zum → *poion* (Wiebeschaffen) dürfte in der größeren Variabilität und in der geringeren Dauerhaftigkeit liegen. Eine ausführliche naturphilosophische Diskussion von *poiein* und *paschein* findet sich in Gen. corr. I 6–9. Im engeren Sinn bezeichnet Ar. mit *poiein* (oder dem zugehörigen Substantiv → *poiêsis*) ein etwas hervorbringendes Herstellen im Gegensatz zum nichtherstellenden Handeln einerseits (*prattein*; vgl. → *praxis*) und zum Erfahren einer Veränderung andererseits (*pathêsis*, Phys. III 3, 202a23–b3).

*L. Jansen*

**poiêsis / Machen, Wirken** (ποίησις; lat. *operatio*). Zentral für Ar.' Auffassung von *p.* ist ihre allgemeine Bestimmung als durch Kunst (→ *technê*) angeleitete Hervorbringung oder Herstellung eines Werkes (→ *ergon*). Auf diese Weise vermag Ar. sie von dem abzugrenzen, was von Natur aus wird. Ferner kann er zweckgerichtete *p.* unterscheiden von selbstzwecklicher

Tätigkeit (→ *praxis*). Überdies findet sich das Moment der Tätigkeit der *p.* im Begriffspaar → *poiein – paschein* (Tun – Leiden) zur kategorialen Erfassung von Wirklichkeit wieder.

Das kunstmäßige Hervorbringen und das natürliche Werden bilden zwei Arten des Werdens (Met. VII 7, 1032a12 f.). Während das natürliche Werden dasjenige meint, das aus der Natur hervorgeht, und während das dann von Natur aus Seiende (Naturprodukte) das Prinzip seines Werdens und Seins in ihm selbst hat, entsprechend auch nur von Artgleichem erzeugt wird (a16 ff.; a 25; Phys. II 1, 192b13 f.), sieht das bei dem poietischen Hervorbringen und also dann durch Kunst Seienden (Kunstprodukte) anders aus. Das Hervorbringen und das kunstmäßig Werdende haben ihre Bewegungs- und Zweckursache in der Kunst (*technê*) bzw. in Vermögen und Überlegung (→ *dynamis* und → *dianoia*, Met. VII 7, 1032a25 ff.). Damit liegt das Prinzip des kunstmäßigen Hervorbringens außerhalb der Kunstprodukte, nämlich »in der Seele« (b1; b23; Phys. II 3, 194b26) des Künstlers bzw. »im Hervorbringenden« (EN VI 4, 1140a13), »nicht jedoch im Hervorgebrachten« (ebd.). Das, was als Prinzip (→ *archê*) im Künstler leitend ist, ist die Form (→ *eidos*) des Herzustellenden als Ziel, Zweck (→ *telos*) des Herstellungsvorganges selbst. Weil diese Form als Ziel der Hervorbringung dieser zuvor erfaßt sein muß (im *noein* bzw. in der *noêsis*), sagt Ar., diese Erfassung (*noêsis*) müsse der *p.* vorausgehen (Met. VII 7, 1032b15 ff.). Von der erfaßten Form (ohne Stoff: → *hylê*) bzw. dem Zweck als Erstem geht die Überlegung zu den Mitteln bis hin zu dem letzten Mittel, das in umgekehrter Reihenfolge der Künstler nun als erstes direkt ergreifen kann, um über die weiteren Mittel sukzessive das (mit dem Stoff) bezweckte Werk hervorzubringen (ebd.).

Ein solches »mit richtiger Vernunft verbundenes hervorbringendes Grundverhalten« (*hexis poiêtikê*, EN VI 4, 1140a4) ist für Ar. die die *p.* eigentlich tragende Kunst (*technê*). Beide, *p.* und Kunst, haben mit der genuinen Praxis und ihrer Höchstform der Klugheit (→ *phronêsis*) gemeinsam, daß sie nicht das Notwendige und Ewige, sondern das, was auch anders sein kann, zum Gegenstand haben (a1). Der entscheidende Unter-

schied ergibt sich aus der zweckorientierten Produktorientiertheit von *p.* und Kunst im Gegensatz zur Selbstzwecklichkeit von Praxis und Klugheit: »Jeder Hervorbringende tut dies zu einem bestimmten Zwecke, und sein Werk ist nicht Zweck an sich, sondern für etwas (→ *pros ti*) und von etwas. Das Handeln ist dagegen Zweck an sich« (EN VI 2, 1139b1 ff.; VI 5, 1140b6 f.). Wenn ein Werk (*ergon*) als hervorgebrachtes auf etwas anderes verweist (*pros ti*) wie das hergestellte Haus auf das Wohnen, dann gehört dieses Wohnen nicht mehr zum Einflußbereich der Technik. *p.* und Kunst produzieren deshalb Werke, die »außerhalb«, »neben« (*para*) den hervorbringenden Tätigkeiten zum Gegenstand des Gebrauchs im umgreifenderen Praxiszusammenhang werden (EN I 1, 1094a4 ff.). Andererseits kann für Ar. auch praktisches Handeln, wie z. B. politisches Tätigsein oder kriegerisches Handeln, poietische Funktionen etwa der Herstellung von Frieden übernehmen (EN X 7, 1177b5 ff.). Bezogen aber auf das Leben als ganzes ist sein Gelingen (vgl. → *eudaimonia*) keine Frage der *p.* und ihrer Künste. Weil als ganzes das »Leben Praxis und nicht Herstellung (*p.*) ist« (Pol. I 4, 1254a7), kann *eudaimonia* als lebensimmanentes Ziel (→ *telos*) von Praxis kein Werk außerhalb (*para*) des Lebensvollzugs sein, sondern wird allein um ihrer selbst willen (EN I 1, 1094a18 ff.) als gutes Leben gelebt (als *eu zên, euzôia, eu prattein, eupraxia*, z. B. EN I 2, 1095a19; I 8, 1098b21 f.).

*p.* bildet ferner zusammen mit *pathêsis* ein in enger Verbindung stehendes Begriffspaar (als *poiein – paschein*: Tun – Leiden, Wirken – Bewirktwerden). Beide zählen zu den zehn Kategorien zur Erfassung der Wirklichkeit mittels der Prädikation (Cat. 3, 1b25 ff.).

*Lit.:* Th. EBERT, Praxis und Poiesis. Zu einer handlungstheoretischen Unterscheidung des Aristoteles, in: ZphF 30 (1976), 12–30. – R. ELM, Klugheit und Erfahrung bei Aristoteles, Paderborn 1996, bes. 199 ff.

*R. Elm*

**poiêtikê (sc. technê) / Dichtkunst** (ποιητική; lat. *ars poetica*). Die *p.t.* bezeichnet bei Ar. speziell die Kunst des Dichters (*poiêtês*), während das Adjektiv *poiêtikos*, *-ê*, *-on* wörtlich »her-

vorbringend, beschaffend« meint und in verschiedenen Verbindungen auftreten kann: z. B. *poiêtikê epistêmê* (EE II 3, 1221b5 f.), wo *p.* den Unterschied zu theoretischen (nicht auf Veränderung der Wirklichkeit gerichteten) Disziplinen einerseits und zu praktischen (auf die Handlung, nicht auf die Hervorbringung eines Produkts gerichteten) Disziplinen andererseits zum Ausdruck bringt.

Die *p.t.* untersucht, welche Wirkung jede Art von Dichtung hat, wie man die dargestellte Handlung komponieren muß und aus welchen Teilen ein Stück besteht, wenn die entsprechende Dichtung gut gelingen soll (Poet. 1, 1447a8 ff.). Vorgesehen ist eine Behandlung folgender Gattungen: Epos, Tragödie (→ *tragôdia*), Dithyrambendichtung und Komödie (→ *kômôdia*); da jedoch von der gleichnamigen Schrift *Poetik* nur eines von zwei Büchern überliefert ist, kennen wir nur die Ausführungen zu Tragödie (Poet. 6–22) und Epos (Poet. 23–26). Den überwiegenden Teil der Aristotelischen Dichtungstheorie bilden daher die Ausführungen über den Handlungsaufbau der Tragödie. Kennzeichnend für die *p.t.* sind außerdem die Überlegungen zur sprachlichen Form (vgl. Rhet. III 1, 1404a38 f.); daher wird auch die Zuständigkeit für nicht-assertorische Satzarten der *p.t.* übertragen (Int. 4, 17a5 f.).

Da die verschiedenen Gattungen von Dichtung als Formen von Nachahmung (→ *mimêsis*) definiert werden, führt Ar. auch die Entstehung der *p.t.* auf die natürliche Neigung des Menschen zur *mimêsis* zurück: Einerseits lernt der Mensch schon als Kind durch Nachahmung, andererseits freut er sich, wenn er in der Lage ist, die Nachbildungen anderer mit dem nachgebildeten Vorbild zu identifizieren (Poet. 4, 1448b4 ff.).

*Ch. Rapp*

**poion / Wiebeschaffen; poiotês / Qualität** (ποιόν – ποιότης; lat. *quale – qualitas*). Das Frage- oder Indefinitpronomen *poion* verwendet Ar. zur Bezeichnung eines auf bestimmte Weise beschaffenen Einzeldinges. Hingegen verwendet er das aus diesem Adjektiv gebildete abstrakte Substantiv *poiotês* zur Bezeichnung der Qualität, d. h. derjenigen Eigenschaft,

aufgrund derer dem qualifizierten Ding jene Bezeichnung zukommt (Cat. 8, 8b25; 9, 10a27). Dieses abstrakte Substantiv findet sich zuerst bei Platon, der es als Neuprägung vorstellt (Tht. 182a8), und etwa zeitgleich in der medizinischen Literatur bei Hippokrates (*De victu acutorum* 62); Cicero übersetzt es mit *qualitas* (*Academica* I 24 ff.). Das *poion* gehört zu den Kategorien (Cat. 4, 1b26 u. a.; → *katêgoria*). Manchmal verwendet Ar. *pathos* synonym mit *poion* (Gen. corr. I 4, 319b33; Met. XIII 8, 1083a8–10).

In Cat. 8 unterscheidet Ar. mehrere Arten von Qualitäten, deren Ausdehnung und Unterschiede allerdings nicht sehr deutlich sind: (1) manifeste Qualitäten, die sich je nach Dauer ihres Vorliegens und ihrer Veränderbarkeit in (1.1) dauerhafte Wesenszüge (→ *hexis*) und (1.2) wechselhafte Befindlichkeiten (→ *diathesis*) teilen; (2) dispositionale Qualitäten, nämlich (natürliche) Vermögen (→ *dynamis*) und Unvermögen (*adynamia*); (3) die sogenannten (3.1) *pathêtikai poiotêtes* (»Qualitäten, die ein Erleiden hervorrufen können«) im Gegensatz zu den (3.2) Affektionen (→ *pathos*); (4) die Formen und Gestalten der Dinge (vgl. → *schêma*, → *morphê*).

Eine der Cat. 8 zugrundeliegenden Intuitionen scheint zu sein, daß man mit der Frage »Wie beschaffen ist das?« nicht nach etwas bloß Vorübergehendem, sondern nach etwas Dauerhaftem fragt. Ar. will z. B. ein schnell vorübergehendes Erröten (im Unterschied zum dauerhaften Teint oder zu der ebenfalls dauerhaften Neigung zu erröten) nur als *pathos*, nicht als Qualiät (im engeren Sinn) bezeichnen (9b28–10a10; vgl. aber 9a29). Obwohl sie von den in Cat. 8 behandelten Qualitäten unterschieden sind, scheinen die zweiten Substanzen (*deuterai ousiai*; vgl. → *ousia*), wie z. B. die Art Mensch oder die Gattung Lebewesen, für Ar. eine gewisse Nähe zu den Qualitäten zu haben (Cat. 5, 3b13–23; vgl. auch Gen. an. IV 3, 767b34).

Die wahrscheinlich spätere Darstellung in Met. V 14 unterscheidet lediglich zwei Verwendungsweisen von *p.*: Als »erste Qualität« (*prôtê poiotês*) bezeichnet Ar. dort die den Wesensunterschied bildende Eigenschaft (*hê diaphora tês ousias*: 1020b15);

eine Untergruppe dieser Art bilden mathematische und geometrische Eigenschaften. In seiner zweiten Verwendungsweise bezeichnet *poiotês* »Affektionen der bewegten Dinge insofern sie bewegt sind« (*ta pathê tôn kinoumenôn hệ kinoumena*: b17f.); eine Untergruppe dieser Art bilden evaluative Qualitäten wie Tugend und Schlechtigkeit. Die Veränderung (→ *kinêsis*, → *metabolê*) in der Kategorie der Qualität ist die → *alloiôsis* (Phys. V 2, 226a27).

Die meisten Qualitäten und qualitativen Dinge haben ein Gegenteil (Cat. 8, 10b12–25). Viele Qualitäten und qualitative Dinge sind graduell und lassen ein Mehr und Weniger zu (10b26–11a14). Proprium des Qualitativen ist, daß bei diesem aufgrund der Qualität von »ähnlich« (*homoion*) und »unähnlich« (*anhomoion*) gesprochen wird (11a15–19; Met. V 9, 1018a15–19).

*Lit.:* J. L. ACKRILL, Aristotle's Categories and De Interpretatione, Oxford 1963, 103–109. – K. OEHLER, Aristoteles. Kategorien, übers. und erl., Berlin $^{3}$1997 ($^{1}$1983), 314–325.

*L. Jansen*

**poiotês / Qualität**: s. poion

**polis / Polis, (Stadt-)Staat** (πόλις; lat. *civitas*) heißt ursprünglich das durch Mauern nach außen abgegrenzte Gemeinwesen unterhalb einer Burg. Bei Ar. ist es der typisch griechische Staat, für den die Mauern nicht wesentlich (Pol. III 3, 1276a26 f.), wenn auch für die Sicherheit notwendig sind (VII 11, 1330b32 ff.). Viele halten den Staat für ein typisch modernes Phänomen, lehnen daher die Übersetzung mit »Staat« ab. Die drei »klassischen« Definitionselemente Staatsgebiet, Staatsvolk und Staatsgewalt lassen sich bei Ar. aber ohne Schwierigkeit finden (z. B. bei der Frage nach der Identität und Kontinuität des Staates: Pol. III 3). Andere Bestimmungen sind ihm aber wichtiger. Nach dem ersten Satz der *Politik* ist der Staat eine Gemeinschaft (→ *koinônia*), die wie jede Gemeinschaft um eines Gutes (→ *agathon*) willen, als höchste Gemeinschaft aber um des höchsten Gutes willen besteht (vgl. EN I 1, 1094a26–b11). Im zweiten Kapitel (Pol. I 2,

1252b29 f.) heißt es differenzierter, daß der Staat um des (bloßen) Lebens (*zên*) willen entsteht, aber um des guten: glücklich-gelungenen Lebens (*eu zên*) willen fortbesteht (vgl. Pol. III 9, 1280a31 f.; b39 ff., VII 4, 1326b8 f.; VII 8, 1328a36 ff.). Die im *eu* anklingende Ausrichtung auf die → *eudaimonia* (Glück) ist für den Staat wesentlich. Da Sklaven und andere Lebewesen mangels Teilhabe (→ *methexis*) am Glück keinen Staat bilden können (III 9, 1280a32–34), wird bei Ar. nicht etwa der Mensch als Mensch zum Subjekt und Maß der politischen Ordnung. Und die Völker (*ethnê*) Asiens, die als Untertanen und Sklaven leben (VII 7, 1327b28 f.), haben keinen Polis-Charakter. Obwohl Ar. politische Tiere (→ *zôon politikon*) kennt, nennt er deren Gemeinschaft nicht einen Staat. Im weiteren Sinn meint Staat die gesamte Einwohnerschaft eines Gemeinwesens, einschließlich der Sklaven, Metöken und Fremden (z. B. III 4, 1247a5 ff.; VII 4, 1326a19), im engeren Sinn ist er die Gemeinschaft der Bürger (→ *politês*), die politische Rechte haben, miteinander in Freundschaft (→ *philia*) leben und vom Wechsel der Verfassungen (→ *politeia*) betroffen sind. Nur bei dieser engen Bedeutung kann Ar. sagen, daß es bei 100 000 Menschen keinen Staat mehr gibt (EN X 10, 1170b31 f.), da das damalige Athen bevölkerungsreicher war. Vier nähere Bestimmungen setzen unterschiedliche, sich ergänzende Akzente.

(1) Pol. I 2 nimmt eine genetische und zugleich anthropologische Bestimmung vor. Nach der »gewohnten« zweiteiligen Methode sucht Ar. zunächst, im analytischen Teil, die kleinsten Elemente des Staates auf, identifiziert sie als zwei Paare von aufeinander angewiesenen Menschen: Mann und Frau, Herr (→ *despotês*) und Sklave (→ *doulos*; Pol. I 3 ergänzt sie um eine dritte Beziehung: Vater und Kinder) und baut sodann, im synthetischen Teil, den Staat in drei Schritten aus diesen Elementen zusammen. Auf die kleinste Gemeinschaft, das für die alltäglichen Bedürfnisse zuständige Haus (→ *oikia*), folgt als Zwischenstufe die Gemeinschaft aus mehreren Häusern: das Dorf (*kômê*) im Sinne einer Sippe; ihre Glieder heißen Milchgenossen (*homogalaktes*). Diese quantitativ größere Gemein-

schaft ist zugleich qualitativ überlegen, da sie für die alltäglichen Bedürfnisse besser sorgt, zudem über die elementaren Bedürfnisse hinauszublicken erlaubt. Aus mehreren Dörfern bildet sich schließlich der Staat: die vollendete Gemeinschaft mit einem Höchstmaß an Selbstgenügsamkeit (→ *autarkeia*), über deren Grenzen Ar. aber nicht nachdenkt. Im Gegensatz zur damaligen Wirklichkeit fehlt die internationale, sogar panhellenische Perspektive: etwa daß sich mehrere griechische Staaten zu Schutzbündnissen und Kultgemeinschaften zusammenschließen und sie zur Verteidigung gegen die Perser einen Feldherrn brauchen. Schon die unteren Gemeinschaftsformen sind nach Ar. naturgemäß oder »von Natur« (*physei*; vgl. → *physis*), um so mehr ist es ihr Ziel (→ *telos*): die vollendete Gemeinschaft, der Staat. Derjenige, der als erster den Staat geschaffen hat, ist »ein Schöpfer größter Güter«. Weil der Mensch (→ *anthrôpos*) nicht selbstgenügsam lebt und weil sich die Gemeinschaftlichkeit im Staat qua Polis vollendet, gilt der Mensch als politisches Lebewesen; wer außerhalb des Staates lebt, ist entweder ein wildes Tier oder ein Gott.

(2) Buch III bestimmt den Staat verfassungstheoretisch als Gemeinschaft von Bürgern unter einer Verfassung. Nicht im Widerspruch zur politischen Anthropologie von Pol. I 2, sondern wegen der neuen Perspektive gelten als die kleinsten Teile nicht die aufeinander angewiesenen Menschen, sondern die Bürger. Wer als Bürger gelten darf, ist allerdings strittig (III 1). Die Identität und Kontinuität eines Staat es (III 3) besteht weder in der Kontinuität der Einwohner noch in einer gemeinsamen Mauer, auch nicht – könnte man Ar.' Schweigen zu dieser Frage entnehmen – in einem gemeinsamen Volk (*ethnos*). Entscheidend ist vielmehr die Identität der Verfassung.

(3) Weil man im Staat um des guten Lebens willen beisammen ist, sieht Ar. in Pol. III 9 anspruchslosere Bedingungen wie den gegenseitigen Beistand (kollektive Verteidigung) und den wechselseitigen Handel und Nutzen als notwendig, aber nicht zureichend an. Man muß zusätzlich am selben Ort wohnen, eine gemeinsame Regierung haben, Ehegemeinschaft und Brüderschaften pflegen und gemeinsam Opferfeste fei-

ern (öffentlicher Kult), was den Staat zu einem Werk der Freundschaft macht und ihm ein voluntatives Moment verleiht. Vor allen kommt es auf Recht und Gesetz an. Durch gute Gesetzgebung sorgt der Staat für Gerechtigkeit (→ *dikaiosynê*) und andere Tugenden (→ *aretê*). Andernfalls gibt es nur dem Namen nach, nicht in Wahrheit einen Staat, da man am gemeinsamen Ort so verkehrt, als wäre man getrennt. Weil es auf das schöne (→ *kalon* im Sinn von moralisch gutem) Handeln (→ *praxis*) ankommt, billigt Ar. den entsprechenden Bürgern einen größeren Anteil am Staat als den frei oder adlig Geborenen zu. Aus der unterschiedlichen Teilhabe an der Tugend ergeben sich nach Pol. VII 8 die verschiedenen Verfassungen.

(4) In der (unabgeschlossenen) Abhandlung über die beste Verfassung konkretisiert Ar. Bedingungen für einen idealen Staat (Pol. VII–VIII). Der »Wunsch«-Staat darf nicht so groß wie Babylon sein (vgl. II 6, 1265a14), braucht aber für seine charakteristische Aufgabe (→ *ergon*) eine beträchtliche Zahl von Sklaven, Zugewanderten (*metoikoi*) und Fremden, ferner Bauern, die die Nahrung bereitstellen, außerdem Krieger und Handwerker, Wohlhabende (für die Steuern: III 12, 1283a17), weiterhin Priester für den Kult und vor allem Richter über das Gerechte und Zuträgliche (VII 8–9). Weil ein Staat nicht bloß aus vielen, sondern auch aus artverschiedenen Menschen besteht (II 2, 1261a22 f.), paßt auf ihn die Analogie der Schiffsbesatzung (III 4, 1276b26 f.). Am besten ist eine Bevölkerungsgröße, die den Staat selbstgenügsam werden läßt und trotzdem so wohlüberschaubar hält, daß man alle durch einen Herold zusammenzurufen und im Kriegsfall durch einen Feldherrn zu leiten vermag. Man muß sich zudem gegenseitig kennen, damit weder die Ämterbesetzungen noch die richterlichen Entscheidungen schlecht ausfallen (VII 4). Der ideale Staat ist geographisch so gelegen, daß er sich leicht verteidigen läßt und wegen seiner See- und Landverbindungen den Handel erleichtert (VII 5). Der ideale Bürger verfügt über Mut (*thymos*), Intelligenz (→ *dianoia*) und Kunstfertigkeit (→ *technê*) und läßt sich vom Gesetzgeber leicht zur Tugend führen (VII 7). Die *Politik* endet mit einer

sehr ausführlichen Darstellung der idealen Erziehung (→ *paideia*: VII 14–VIII 7).

*Lit.:* A. C. BRADLEY, Aristotle's Conception of the State, in: A Companion to Aristotle's *Politics*, hg. von D. KEYT/F. D. MILLER, JR., Oxford 1991, 13–56. – O. HÖFFE, Politische Gerechtigkeit, Frankfurt a. M. ⁴2002, Kap. 9. – Aristoteles. Politik, hg. DERS., Berlin 2001. – E. SCHÜTRUMPF, Aristoteles. Politik, 3 Bde., Berlin 1991 ff.

*O. Höffe*

**politeia / (Staats-)Verfassung, Freistaat, Republik**

(πολιτεία; lat. *civilitas*, *res publica*) meint die rechtlich-soziale, auch ökonomische und sittliche Ordnung eines Gemeinwesens, einschließlich dessen Ämtern, Gesetzen und maßgeblichen Zielen. »Die Verfassung ist sozusagen das Leben des Staates« (Pol. IV 11, 1295a40 f.). Sie ist kein geschriebener Rechtstext, kein Grundgesetz eines Staates (→ *polis*), das Grund- und Menschenrechte garantiert und die Gesetze normativen Prinzipien wie Freiheit und Gerechtigkeit unterwirft. Aus einer intimen Kenntnis dutzender Verfassungen und Verfassungsentwürfe unterzieht Ar. in Pol. II Platons *Politeia* und *Nomoi* sowie verschiedene inner- und außergriechische Verfassungen einer kritischen Prüfung; ab Pol. III entwickelt er seine eigene, teils deskriptive, teils normative Verfassungslehre, einschließlich der Frage nach der Erhaltung (*sôtêria*), der Veränderung bzw. dem Umsturz (→ *metabolê politeiôn*) und der Einrichtung von Verfassungen und des Entwurfs einer idealen Verfassung.

(1) Die Verfassung im weiten und Plural-Sinn bedeutet die unterschiedliche gesellschaftliche (Pol. II 4, 1262b20 ff.), auch besitzrechtliche (II 5, 1262b37 ff.), vor allem aber verfassungssrechtliche Ordnung (→ *taxis*) des Staates hinsichtlich der Ämter (*archai*), insbesondere des obersten Amtes, der Regierung (*politeuma*), das Ar. sogar mit der Verfassung gleichsetzt (I 2, 1253a38; III 6, 1278b8–11; III 7, 1279a25–27; für die Ämter, ihre Funktionen, Amtsfristen usw. vgl. Ath. pol. 42–69). In Pol. IV 1, 1289a17 f. kommt das Ziel (→ *telos*) der Gemeinschaft (→ *koinônia*) hinzu; nach VII 4, 1326b3 ff. kennt nur ein

nicht zu großes Volk eine Verfassung. In einer wirkungsmächtigen, für viele Jahrhunderte kanonischen Einteilung unterscheidet Ar. zweimal drei Verfassungen bzw. Staatsformen (III 6–7). Nach der qualitativen, sogar moralischen Unterscheidung setzt er die aufs Gemeinwohl (*to koinê sympheron*) verpflichteten, schlechthin gerechten Verfassungen gegen die am Herrscherwohl (*to tou archontou*) orientierten, verfehlten Verfassungen ab (III 6, 1279a17–20; III 10, 1289b12 f. u. a.). Dieser Unterscheidungsgrund geht bei Ar.-Kritikern wie Hobbes (*Leviathan*, Kap. 19) verloren. Quantitativ gesehen, nämlich je nachdem, ob die oberste Gewalt (vgl. III 10–11) in den Händen von einem, von wenigen oder von vielen liegt, gibt es auf der positiven Seite das Königtum (→ *basileia*: III 14–17 und V 10–11), die Aristokratie (→ *aristokratia*: IV 7) und die Politie, die in EN VIII 12, 1160a33 f. auch Timokratie (→ *timokratia*) genannt wird, weil sie auf der Vermögenseinschätzung beruht. Über die lateinische Übersetzung *res publica*, Republik, vermittelt, ist die Politie in allen europäischen Sprachen als Ideal gegenwärtig. Sie schließt jedes Herrschaftsprivileg von König und Adel aus und verpflichtet die Herrschaft aufs Gemeinwohl; sie ist jedoch nach Ar. zwar eine verbreitete, in vielen Fällen auch taugliche, aber nicht die beste Verfassung (Pol. II 6, 1265b29–31). Auf der negativen Seite befinden sich die Tyrannis (→ *tyrannis*: IV 10), die Oligarchie (→ *oligarchia*; Herrschaft weniger: IV 5 und VI 6 f.; vgl. auch → *dynasteia*) bzw. die Plutokratie (Herrschaft der Reichen) und die Demokratie (→ *dêmokratia*: IV 4 und 6 und VI 1–5), bei der nach III 8 die oberste Gewalt in den Händen der Armen liegt. Gleichwohl gilt sie unter den schlechten Verfassungen als die noch erträglichste (IV 2, 1289b2–5; vgl. EN VIII 12, 1160b19 f.). Wichtig und neu ist Ar.' feine Ausdifferenzierung (Pol. IV–VI), eine Untergliederung der sechs überlieferten Grundformen in zahlreiche Unterformen. Sie lassen das Sechser-Schema von Pol. III als zu einfach erscheinen, führen zahlreiche Überschneidungen ein (vgl. VI 1, 1317a1 f.) und halten die Herrschaft des Rechts (III 9) für ein wichtiges Kriterium. Eine andere Unterscheidung der Verfassungen geht von der unterschiedlichen Teilha-

be an der Tugend aus (VII 8, 1328a31 ff.). In EN VIII 13 ordnet Ar. den Verfassungen außerdem eine je eigentümliche Form von Freundschaft (→ *philia*) zu.

(2) Die stabilste Verfassung ist für Ar. eine Mischverfassung aus Oligarchie und Demokratie: »Demokratisch nämlich ist es, daß alle an der Regierung teilnehmen dürfen, aristokratisch aber, daß nur die Vornehmen wirklich die Staatsämter innehaben, und letzteres wird geschehen, wenn man aus den Staatsämtern keinen Gewinn ziehen kann, denn dann werden die Armen gar nicht regieren wollen«; statt dessen können sie reich werden, indem sie ihren eigenen Geschäften nachgehen (V 8, 1309a2 ff.).

*Lit.:* M. CHAMBERS, Aristoteles. Der Staat der Athener, übers. und erl., Berlin 1990. – W. W. FORTENBAUGH, Aristotle on Prior and Posterior, Correct and Mistaken Constitutions, in: A Companion to Aristotle's *Politics*, hg. von D. KEYT/F. D. MILER, JR., Oxford 1991, 226–237. – H.-J. GEHRKE, Verfassungswandel, in: Aristoteles. Politik, hg. von O. HÖFFE, Berlin 2001, 137–150. – E. SCHÜTRUMPF, Verfassungen und politische Institutionen, in: ebd., 121–136.

*O. Höffe*

**politês / (Staats-)Bürger** (πολίτης; lat. *civis*) ist (1) wer im Unterschied zu Sklaven (→ *doulos*), Metöken (*metoikoi*) und Fremden gleichberechtigtes Mitglied des Staates (→ *polis*) ist. Bei Ar. ist B. sogar lediglich, wer an der beratenden (*bouleutikê*) und der richtenden (*kritikê*) Staatsgewalt teilnimmt (Pol. III 1; vgl. VII 13, 1332a33 f.), oder wer sowohl am Regieren als auch Regiertwerden teilhat (III 13, 1283b42 f.). Wer genau und mit welchen Rechten dazugehört, ist allerdings strittig, hängt überdies von der Verfassung (→ *politeia*) ab; in der Oligarchie (→ *oligarchia*) ist der Kreis kleiner als in der Demokratie (→ *dêmokratia*). Mit der Ausnahme, daß auch die Untertanen eines Königs als B. erscheinen (vgl. III 4, 1277a13 ff.), schränkt Ar. das B.-Sein auf den Aktiv- oder Vollbürger ein, weshalb die Minderjährigen und die von den Bürgerpflichten entbundenen Alten nur in gewisser Weise, aber nicht schlechthin (→ *haplôs*) B. sind. Damit widerspricht er der damaligen politi-

schen Wirklichkeit, denn beispielsweise für Kyrene schließt der Ausdruck B. »alle freien B.« ein, von denen aber nur ein Teil sich aller bürgerlichen Rechte erfreut. (2) In der besten Verfassung ist nach Ar. nur der B., der fähig und willens ist, sich regieren zu lassen und im Sinne eines tugendgemäßen Lebens zu regieren (III 13, 1284a1–3). Die Stellung des B.s erhält, wer beide Elternteile als B. vorweisen kann (vgl. Ath. pol. 42). Infolge einer Verfassungsänderung kann allerdings auch anderen das Bürgerrecht verliehen werden (Pol. III 2). Die zusätzlich erforderliche Kompetenz hängt erneut von der Verfassung, darüber hinaus von der Funktion des B.s ab. Ar. fordert zwar Tugend (→ *aretê*), nicht ausdrücklich Erfahrung und Sachkenntnis, indirekt aber doch, wenn er vom Reiterführer verlangt, erst als Reiter, vom Feldherrn, erst als Soldat und Offizier zu dienen. (3) Weil es Unterschiede an politischer Tugend gibt, hat man, ihr entsprechend, einen unterschiedlichen Anteil am Staat (III 9, 1281a4–8); man ist in einem unterschiedlichen Maß B. (4) Ar. fragt, welche Völker überhaupt zum B.-sein geeignet sind, und antwortet: nicht jene, die wie die Nordeuropäer bloß tapfer oder wie die Asiaten nur intelligent und kunstfertig, sondern wie die Griechen beides sind (VII 7; vgl. auch Ath. pol. 13, 5; 26, 2; 37, 1; 54, 3 und 59, 3).

*Lit.:* D. FREDE, Staatsverfassung und Staatsbürger (III 1–5), in: Aristoteles, Politik, hg. von O. HÖFFE, Berlin 2001, 75–92. – C. JOHNSON, Who Is Aristotle's Citizen?, in: Phronesis 29 (1984), 73–90. – M. P. NICOLS, Citizens and Statesmen, Savage 1992. – E. SCHÜTRUMPF, Aristoteles. Politik, Bd. 9/II, Berlin 1991, 381 ff. – F. TAEGER, Zum Verfassungsdiagramm von Kyrene, in: Hermes 64 (1929), 432–457.

*O. Höffe*

**pollachôs legomenon / in vielfacher Weise so genannt** (πολλαχῶς λεγόμενον; lat. *multipliciter dictum*). Die Klasse der Gegenstände, auf die ein bestimmtes Begriffswort »B« zutrifft, ist genau dann eine Klasse von Dingen, die in vielfacher Weise B genannt werden, wenn sie sich in mehrere Teilklassen gliedert, deren Elemente jeweils in einem anderen Sinne B sind. In verschiedenem Sinne B sein können mehrere Dinge

nach Ar. auf zwei verschiedene Weisen. Die eine dieser beiden Weisen besteht darin, daß die betreffenden Dinge in einem äquivoken Sinne B sind, daß es also zwischen den verschiedenen Bedeutungen, in denen das Wort »B« auf sie zutrifft, überhaupt keinen Zusammenhang gibt (vgl. Top. II 3, 110b16 f.; Gen. corr. I 6, 322b29–32), während die andere darin besteht, daß von den betreffenden Dingen die einen im primären Sinne B sind und die anderen in einem abgeleiteten Sinne, in dem B zu sein für sie heißt, aufgrund einer bestimmten Beziehung B zu sein, in der sie zu denjenigen Dingen stehen, die im primären Sinne B sind.

Zur Unterscheidung von Dingen, die im Sinne einer äquivoken Verwendung des Wortes »B« in vielfacher Weise B genannt werden, bezeichnet Ar. Dinge, die in dem Sinne in vielfacher Weise B genannt werden, daß das Wort »B« teils in einer primären Bedeutung – Owen nennt sie »Brennpunktbedeutung« (*focal meaning*: 1969, 406; 1979, 17 u. ö.) – und teils in gewissen abgeleiteten Bedeutungen verwendet wird, als Dinge, die »auf eines hin« oder »in bezug auf eines« (→ *pros hen*) B genannt werden (vgl. Met. IV 2, 1003a33 f.; VII 4, 1030a32–b3; EN I 4, 1096b26–28; EE VII 2, 1236a15–18; b23–26). Auf eines hin oder in bezug auf eines wird beispielsweise alles Gesunde gesund, alles Ärztliche ärztlich und – hierauf legt Ar. besonderen Wert – alles Seiende (→ *on*) seiend genannt (vgl. Met. IV 2, 1003a34–b10; XI 3, 1060b31–1061a15; EE VII 2, 1236a17–22). Im primären Sinne gesund ist der gesunde Mensch, in bezug auf dessen Gesundheit in einem abgeleiteten Sinne auch die sie schützende Kleidung, die sie wiederherstellende Arznei, die sie anzeigende Gesichtsfarbe usw. gesund genannt werden. Im primären Sinne ärztlich ist der Arzt, in bezug auf dessen ärztliche Kunst in einem abgeleiteten Sinne z. B. auch das Werkzeug, das er bei ihrer Ausübung verwendet, ärztlich genannt wird. Und im primären Sinne seiend sind die Substanzen (→ *ousia*), d. h. die selbständig existierenden Dinge, in bezug auf deren Sein in einem abgeleiteten Sinne auch die akzidentellen Eigenschaften als seiend bezeichnet werden, die sich an ihnen finden, also ihre quantitative und ihre quali-

tative Beschaffenheit, die Relationen, in denen sie zu anderen Dingen stehen, usw.

Dinge, die in bezug auf eines so und so genannt werden, unterscheiden sich nicht nur von Dingen, die in äquivoker Weise so und so genannt werden (→ *homônymos*), einerseits und von Dingen, die in univoker Weise so und so genannt werden (→ *synônymos*), andererseits, sondern auch von Dingen, die »in analoger Weise« (*kat' analogian*: EN I 4, 1096b28) so und so genannt werden (vgl. → *analogia*). In analoger Weise gut genannt wird beispielsweise alles Gute insofern, als für je zwei Klassen A 1 und A 2 von Dingen, die gut sein können, gilt, daß sich ein gutes A 1-Ding zu einem A 1-Ding schlechthin so verhält wie ein gutes A 2-Ding zu einem A 2-Ding schlechthin (z. B. ein guter Mensch zu einem Menschen schlechthin so wie ein guter Kitharaspieler zu einem Kitharaspieler schlechthin; vgl. EN I 4, 1096b25–29; I 6, 1098a7–18). Während Dinge, die in bezug auf eines so genannt werden, wie sie genannt werden, »durch ihre jeweils *verschiedene* Beziehung auf ein *Identisches*« (Patzig 1960/61, 205; 1996, 172) definiert werden, werden Dinge, die in analoger Weise so genannt werden, wie sie genannt werden, gerade umgekehrt »durch ihre jeweils *identische* Beziehung zu *Verschiedenem*« (ebd.) definiert.

*Lit.:* G. E. L. OWEN, Logik und Metaphysik in einigen Frühwerken des Aristoteles (dt. Übers. von: Logic and Metaphysics in Some Earlier Works of Aristotle, 1960; ND in: Articles on Aristotle, Bd. 3: Metaphysics, hg. von J. BARNES u. a., London 1979, 13–32), in: Metaphysik und Theologie des Aristoteles, hg. von F.-P. HAGER, Darmstadt 1969, 399–435. – G. PATZIG, Theologie und Ontologie in der »Metaphysik« des Aristoteles, in: KS 52 (1960/61), 185–205 (ND mit einem Nachwort in: DERS., Gesammelte Schriften, Bd. 3: Aufsätze zur antiken Philosophie, Göttingen 1996, 141–174).

*H. Weidemann*

**poros / Pore, Durchgang** (πόρος; lat. *porus*). Eine Pore ist ein Durchgang in belebten und unbelebten Körpern, der zur Erklärung des Veränderungsvermögens (vgl. → *dynamis*) dieser Körper beiträgt. Poren sind u. a. der Rachen (eine Pore für die Ernährung: Part. an. II 3, 650a15), Blutgefäße, z. B. in der

Lunge (Hist. an. I 17, 496a28) und die Nabelschnur (Gen. an. III 3, 754b26). Frühere Philosophen (besonders Empedokles) verwendeten Poren, um ganz allgemein Tun und Leiden (→ *poiein*), Veränderung (vor allem Wahrnehmung) und Bewegung zu erklären. Ar. will dagegen den Poren keine Bedeutung in dieser Allgemeinheit zugestehen (Gen. corr. I 8, bes. 326b6; 324b26–32; 326b21–24), wohl aber eine Bedeutung bei besonderen Veränderungen bzw. den Vermögen dazu (vgl. Meteor. IV 3; IV 8; IV 9), z. B. in einem unbelebten Körper bei der Durchdringung mit Flüssigkeit (IV 3, 381b1–3; IV 8, 385a29; IV 9, 385b20–26), der Durchdringung mit Feuer (387a19; a21), bei seiner Komprimierbarkeit (386b2–11), Brechbarkeit (386a15), Spaltbarkeit (387a2). Auch in lebendigen Körpern erklären Poren Veränderungen. So gibt es z. B. Durchgänge, die von den Augen zum Gehirn führen (Hist. an. I 16, 495a11; vgl. Sens. 2, 438b8–16), darunter wohl die optischen Nerven; Samen (→ *sperma*) wird beim Männchen zunächst in »Samenporen« (*spermatikoi poroi*) im Brustbereich erzeugt, weil dort das Prinzip liegt, das für ihre Bildung verantwortlich ist (Gen. an. II 4, 738b9–21); andere Überschüsse (→ *perittôma*) aus der Nahrung werden durch Poren ausgeschieden (II 8, 747a11).

*Lit.:* D. J. FURLEY, The Mechanics of Meteorologica IV, in: Zweifelhaftes im Corpus Aristotelicum, hg. von P. MORAUX/J. WIESNER, Berlin 1983, 84–88. – T. JOHANSEN, Aristotle on the sense organs, Cambridge 1998, 67–95.

*R. A. H. King*

**poson / Wieviel, Quantitatives; posotês / Quantität** (ποσόν, ποσότης; lat. *quantum*, *quantitas*). Wie bei den Qualitäten (vgl. → *poion*) muß auch bei den Quantitäten unterschieden werden zwischen (1) einer Quantität als einer Eigenschaft, die einem Träger zukommen kann, und (2) dem Quantitativen als einem Ding, dem ein bestimmter Name aufgrund der Tatsache zukommt, daß es eine bestimmte Quantität hat. Für beides verwendet Ar. fast ausschließlich das substantivierte Frage- oder Indefinitpronomen *poson*; das Abstraktum *posotês* verwendet er nur selten (Met. VII 1, 1028a19; VII 3, 1029a14; XII 5,

1071a26). Das *poson* gehört zu den Kategorien (Cat. 4, 1b26 u. a.; → *katêgoria*).

In Met. V 13 definiert Ar. das Quantitative als »das, was in Teile, die ihm innewohnen, zerlegbar ist, von denen jeder von Natur aus ein Eines und ein Das ist« (1020a7 f.), und unterscheidet die zählbare Menge (→ *plêthos*) von der meßbaren Größe (*megethos*): Menge ist, »was dem Vermögen nach in Nicht-Kontinuierliches zerlegbar ist«, und Größe, »was in ein Kontinuum zerlegbar ist« (10 f.). Ganz analog unterscheidet Ar. in der wahrscheinlich früheren Darstellung in Cat. 6 Quantitativa, die diskret (*diôrismenon*) sind, wie die Zahlen oder die in Silben gezählte Länge einer Rede, und solche, die kontinuierlich (→ *syneches*) sind, wie Linien, Flächen, Körper, Zeit und Ort. Unter diesen in Cat. 6 aufgezählten Beispielen zeichnet Ar. zudem solche Quantitativa aus, die aus räumlich miteinander verbundenen Teilen bestehen. Zu diesen gehören Linien, Flächen, Körper und Orte. Zahlen hingegen bestehen nicht aus Teilen, denen eine bestimmte räumliche Lage (→ *thesis*) zugesprochen werden könnte, während die Teile der Zeit und die Silben der Rede sich deswegen nicht räumlich berühren können, weil sie aufeinanderfolgen und nicht zugleich existieren.

Einer bestimmten Quantität wie dem Drei-Ellen-lang-Sein oder der Zahl Zehn »ist nichts entgegengesetzt« (Cat. 5, 3b27–32; 6, 5b11), und sie ist nicht steigerbar (6a19–25). Mit Bezug auf Quantitäten redet Ar. von »gleich« (*ison*) und »ungleich« (*anison*), während er Qualitatives »ähnlich« (*homoion*) und Substanzen »identisch« nennt (Met. V 15, 1021a11 f.; Cat. 6, 6a25–35). Das *poson* ist eine der Kategorien, in denen Veränderung stattfindet (Phys. III 1; Met. XII 2, 1069b10; vgl. → *auxêsis/phthisis*). Relative Quantitätsbezeichnungen wie »groß«, »größer« usw. bezeichnen selber kein Quantitatives, sondern ein Relatives (→ *pros ti*) oder Affektionen von Quantitativem (*pathê tou posou*, Met. V 13, 1020a23–25).

*Lit.:* K. OEHLER, Aristoteles. Kategorien, übers. und erl., Berlin $^{3}$1997 ($^{1}$1983), 275–291.

*L. Jansen*

**posotês / Quantität**: s. poson

**pote / Wann** (ποτέ; lat. *quando*). Mit dem Frage- oder Indefinitadverb *p.* bezeichnet Ar. eine der Kategorien (Cat. 4, 1b26; 9, 11b12; Met. V 7, 1017a27 u. a.; → *katêgoria*). Als Beispiele für ein *p.* nennt er »gestern«, »voriges Jahr« (Cat. 4, 2a2). Das *p.* bezeichnet einen abgegrenzten Zeitraum (→ *chronos hôrismenos*, Phys. IV 13, 222a25–29).

*L. Jansen*

**pou / Wo** (ποῦ; lat. *ubi*). Mit dem Frage- oder Indefinitadverb *p.* bezeichnet Ar. eine der Kategorien (Cat. 4, 1b26; 9, 11b12; Gen. corr. I 3, 317b10; Met. V 7, 1017a26; → *katêgoria*). Beispiele sind »im Lykeion« und »auf dem Marktplatz« (Cat. 4, 2a1 f.). Das *p.* gibt den Ort (→ *topos* (1)) an; es ist synonym mit *en tini topǫ̂* (»an einem bestimmten Ort«: Phys. IV 5, 212b9). Veränderungen des *p.* bilden eine eigene Veränderungsart (*metabolê kata to pou*, Met. XII 2, 1069b10; vgl. → *phora*). Ein Unterschied im *p.* kann keinen Wesensunterschied (→ *diaphora*) ausmachen (Top. VI 6, 144b31–145a2).

*L. Jansen*

**pragma / Sache, Gegenstand, Ding, Sachverhalt** (πρᾶγμα; lat. *res*). Von Ar. nicht terminologisch verwendet, bezeichnet *pr.* meistens die gerade in Rede stehende Sache, und zwar unabhängig davon, um welche Art Sache es sich handelt. Dies können sowohl raumzeitlich ausgedehnte Gegenstände sein als auch Allgemeinbegriffe (*katholou tôn pragmatôn*: Int. 7, 17a38), Sachverhalte von der Art wie »dies, daß Du sitzt« (*to se kathêsthai*: Met. V 29, 1024b17–20) oder Gegenstände der Rede überhaupt wie in der Rhetorik (Rhet. I 1, 1354b17) und Topik (Soph. el. 1, 165a12 f.). Daher findet sich der Term *pr.* häufig in Opposition zur Rede über einen Gegenstand (*logos*, *onoma*). Die Ursache für die Wahrheit oder Falschheit der Rede ist dabei immer die Beschaffenheit des Gegenstandes, und nicht umgekehrt (Cat. 12, 14b19 f.; Met. IX 10, 1051b6–9): Die irrige Intuition, daß das, was sich in der Sprache (*onomasi*) ereignet, auch für die Dinge selbst (*auta ta pragmata*) gelte, hält Ar.

für die hauptsächliche Quelle von Fehlschlüssen (→ *paralogismos*, Soph. el. 1, 165a6 ff.).

Von dem Wort *pr.* leitet sich auch die Bezeichnung für die wissenschaftliche Behandlung eines bestimmten Sachgebietes her, die Ar. *pragmateia* nennt.

In der Ethik steht es in der Bedeutung »Sache« häufig im Gegensatz zum Menschen (EE VII 2, 1237b34 f.), während es etwa in politischen Zusammenhängen die Regierung (Pol. V 7, 1307b11) bzw. Staatsgeschäfte (Ath. pol. 6.1.1) bezeichnen kann.

Eine Sonderrolle kommt dem Wort in der Poetik zu, wo der Plural *pragmata* die Geschehnisse meint, deren Zusammenstellung den Plot einer erzählten Handlung (*praxis*) ausmacht (Poet. 6, 1450a22).

*K. Corcilius*

**praxis / Praxis, Handlung** (πρᾶξις; lat. *actus*). Bei Ar. ist *pr.* ein Grundbegriff und in vielfältigster Weise mit zentralen Grundgedanken seines Philosophierens verbunden. Aufgegriffen wird dabei das alltägliche und überlieferte Verständnis von *pr.*, wonach darunter das Tätigsein teils mit, teils ohne Bezug auf das Ergebnis des Tätigseins insbesondere im Bereich des menschlichen Lebens verstanden wird. In diesem Zusammenhang sind bei Ar. zwei grundsätzliche Tendenzen festzustellen. *pr.* wird zum einen im Horizont von Biologie, Kosmologie und Theologie in einem universalen, mit dem Leben identischen Sinne verstanden (1). Zum anderen wird *pr.* als Spezifikum des Menschen angesehen (2).

(1) *pr.* gilt ihm zunächst nicht als Spezifikum menschlichen Tätigseins. Sie qualifiziert das Wesen des Lebendigen und der Natur (→ *physis*). *pr.* wird geradezu gleichgesetzt mit »Leben« und »Bewegung« (Pol. I 4, 1254a7; Cael. II 6, 288b33; EE II 6, 1222b29), die ihrerseits im biologisch-kosmologischen Horizont als vollzugshaftes »Streben« (→ *orexis*) nach Vollkommenheit, nach Teilhabe am Göttlichen verstanden werden (An. II 4, 415a26 ff.). Weil zuletzt das Göttliche, der »Unbewegte Beweger«, als reine »Wirklichkeit« (→ *energeia*) das voll-

kommen Seiende und Beste ist, bewegt er »als Erstrebtes«, »als Geliebtes« (Met. XII 7, 1072a26; b3). Während er »ohne alle *pr.* ist, da er sich selbst das Worumwillen ist« (Cael. II 12, 292a24 f.; b4 f.), und auch seine Denktätigkeit für Ar. keine *pr.*, sondern reiner, in sich stehender Vollzug ist, ist das nach Vollkommenheit strebende Bewegtsein alles anderen (unvollkommenen) Seienden *pr.* im weiteren Sinn.

(2) Der Vollzugsgesichtspunkt wird insbesondere in den Schriften zur Ethik, Politik, Rhetorik und Poetik beibehalten, nur daß *pr.* hier ausschließlich dem Menschen zugesprochen wird. »Die Tiere besitzen keine *pr.*« (EN VI 2, 1139a20). Mögen die Tiere auch der Ursprung etwa ihrer Fortpflanzung sein, so »ist speziell der Mensch auch noch Ursprung von bestimmten Handlungen, er allein unter den Lebewesen; denn von keinem anderen könnten wir sagen, es handle« (EE II 6, 1222b19). Der Mensch allein verfügt durch seine für Ar. nicht durch Notwendigkeit, Zufall oder Natur determinierte »freie Entscheidung« (→ *prohairesis*) über den Ursprung und Modus seiner *pr.* (EE II 6, 1223a15 ff.; EN III 3 ff.). *prohairesis* wird näherhin gefaßt als Ineinsgehen von Streben und Vernunft, als strebende Vernunft bzw. vernünftiges Streben: »Ein solcher Ursprung ist der Mensch« (EN VI 2, 1139b5).

Das Handeln verwirklicht in seinem Vollzug das jeweils erstrebte Gut (*hou heneka*, → *agathon*). Da *pr.* so ihr Ziel bzw. ihr ›Werk‹ (→ *ergon*) jeweils in sich trägt und vollzugshaft realisiert, ist sie für Ar. im eigentlichen Sinne *pr.* und wird als *energeia*, als eigentliche Wirklichkeit, Verwirklichung, Tätigkeit begriffen (EN I 1, Anfang; I 6 passim; I 8, 1098b15). Ar. grenzt sie an vielen Stellen von der Tätigkeitsart herstellerischen Tuns (→ *poiêsis*) ab, das ein vom Tätigkeitsvorgang ablösbares Werk produzieren will, durch das Bauen etwa das Haus (z. B. EN I 1; VI 4; Met. IX 6, 1048b18 ff.). Zwar haben *pr.* und *poiêsis* beide mit dem Veränderlichen und Kontingenten zu tun, mit dem, »was sich auch anders verhalten kann« (EN VI 4, Anfang; VI 6, 1141a1). Gleichwohl aber gehören sie »zu verschiedenen Genera. Denn die *poiêsis* hat ein von ihr verschiedenes Ziel, die *pr.* nicht. Denn das gute Handeln ist selbst ein Ziel« (EN VI 5,

1140b6 ff.). Entsprechend unterscheiden sich auch ihre Vernunftformen des Könnens. Die poietische Herstellung von etwas basiert auf dem habitualisierten technischen Können und Wissen, auf der → *technê* als Kunst(fertigkeit). Demgegenüber verwirklicht sich die selbstzweckhafte gute *pr.* als Vollzug von sittlicher Einsicht bzw. Klugheit (→ *phronêsis*), die als sittlich-praktisches Können und Wissen schlicht die Form gelingender Lebenspraxis selbst ist (VI 4, 1140a3 ff.; VI 5, 1140b1 ff.). Diese Differenzierung von zweck-, im Sinn von produktorientiertem Machen einerseits und selbstzweckhaften Vollzügen andererseits erfährt je nach Diskussionskontext im Aristotelischen Œuvre unterschiedliche, zum Teil voneinander abweichende Ausprägungen. Beispielsweise kann Ar. politische Tätigkeiten im allgemeinen und kriegerische Auseinandersetzungen im Besonderen wohl zu den tugendhaften Praktiken zählen (*kata tas aretas praxeis*), aber zugleich sagen, daß sie nicht um ihrer selbst willen gewählt werden und ein von ihrem Vollzug unterschiedenes Ziel verfolgen (EN X 7, 1177b16 ff.). Indessen betont Ar. die Verwirklichung von Zielen und Zwecken vor allem deshalb von ihrer praxisimmanenten Seite, weil es für ihn im komplexen Zusammenhang der praktischen Vollzüge insgesamt auf das Gelingen der Lebenspraxis als ganzer ankommt. »Wenn es aber ein Endziel (→ *telos*) der Handlungen (*tôn praktôn*) gibt, das wir um seiner selbst willen wollen, das übrige aber seinetwegen, wenn wir also nicht alles um eines anderen willen erstreben […], dann ist es klar, daß jenes das Gute und das Beste ist« (EN I 1, 1094a18 ff.). In aller *pr.* erstrebt der Mensch nach Ar. das Ziel aller Ziele um seiner selbst willen, die *eudaimonia* (Glück, Glückseligkeit) als das Gelingen seiner gesamten Lebenspraxis (EN I 1). Als das das Lebensganze umgreifende Ziel des Menschen ist die *eudaimonia* nur im *pr.*-Modus der → *energeia* wirklich. Denn weil das »Leben *pr.* und nicht Herstellung (*poiêsis*) ist« (Pol. I 4, 1254a7), kann das Lebensgelingen, die Glückseligkeit als lebensimmanentes Ziel von *pr.* kein Werk außerhalb des Lebensvollzugs sein. Wirklich ist sie nur in der *pr.*, aber nicht in jedweder, sondern allein im Vollzug des guten

Lebens und Handelns (als *eu zên, euzôia, eu prattein, eupraxia*, z. B. EN I 2, 1095a19; I 8, 1098b21 f.) innerhalb eines es ermöglichenden politischen Zusammenhangs. Mit dieser auf das Gelingen des Handelns zielenden Bestimmung erweitert und differenziert Ar. auch die bereits bei den Tragikern und Platon verwendete Begriffsverbindung der *eupraxia* weiter aus, in der die Momente von Erfolg, Glück(en) und Wohlergehen zusammenkommen (z. B. Aischylos, *Sieben gegen Theben* 223 ff.; Platon, Charm. 172a; 173d; Gorg. 507c). Das *pr.*-Verständnis des Ar. spiegelt sich auch in den Grundbestimmungen seiner Poetik wider (Poet. 6, 1450a17 ff.).

Der sittlich-praktisch-politischen Lebensform kann Ar. die Lebensform der Theorie bald gegenüberstellen, bald als höchste Form von *pr.* bestimmen (EN X 6 ff.; Pol. VII 3). Damit ist die Frage verbunden, ob das bürgerlich-politische Leben oder die theoretisch-philosophische Lebensform wählenswerter sei. Hier arbeitet Ar. sowohl eine Rangordnung von Praxis und Theorie als auch eine Wechselseitigkeit aus. Die entscheidende Vermittlung leistet das Verständnis von *pr.* und ihrer Bestform (*eupraxia* als *eudaimonia*, Pol. VII 3, 1325a22 f.). Insofern auf sittlich-politische Weise im abwechselnden Regieren und Regiertwerden von Freien und Gleichen das Guthandeln (*eupraxia*) und das glückselige Wohlergehen (→ *eudaimonia*) eines sind, »so dürfte wohl das praktische Leben (*bios praktikos*) gemeinsam für den ganzen Staat wie auch für den einzelnen das beste sein« (b14 ff.). Indem Ar. jedoch den Praxisbegriff weiter faßt und die höchste Form der *pr.* nach Maßgabe größtmöglicher Unabhängigkeit und Selbstzweckhaftigkeit versteht, nimmt das theoretische Leben (*bios theôrêtikos*), das Leben der Betrachtung (→ *theôria*), den ersten Rang ein und gilt als höchste Praxis und unüberbietbare Glückseligkeit. Denn »es braucht sich das praktische Leben durchaus nicht nur auf andere zu richten, wie einige meinen, und es sind durchaus nicht nur jene Gedanken praktisch, die um der aus dem Handeln sich ergebenden Zwecke willen geschehen, sondern viel mehr noch sind die selbstzwecklichen (Gedanken) und die Betrachtungen und Überlegungen (praktisch), die um ihrer

selbst willen erfolgen« (b19 ff.; vgl. EN X 7). Weil diesen Grad von Selbstzweckhaftigkeit das praktisch-politische Leben aufgrund der in ihm waltenden Abhängigkeiten nicht erreichen kann, ist alles für den Menschen als Menschen hier erreichbare spezifisch menschliche Glück ›nur‹ eine Glückseligkeit »im zweiten Sinne« (EN X 8, 1178a9). Aber selbst wenn der Mensch ein Leben des Geistes gemäß dem Göttlichen in ihm als ›höchste *pr.*‹ führt, so bildet die Polis seine Basis, mit der er als Mensch und Mitbürger in allem Überschreiten verbunden bleibt, weil sie ihn aufgrund ihrer Verfaßtheit überhaupt zu tragen imstande ist (EN X 8 und 9).

*Lit.:* G. BIEN, Das Theorie-Praxis-Problem bei Platon und Aristoteles, in: PhJ 76 (1968/69), 264–314. – Th. EBERT, Praxis und Poiesis. Zu einer handlungstheoretischen Unterscheidung des Aristoteles, in: ZphF 30 (1976), 12–30. – R. ELM, Klugheit und Erfahrung bei Aristoteles, Paderborn 1996 (Kap. I).

*R. Elm*

**prepon / passend, angemessen** (πρέπον; lat. *decorum*, *aptum*) ist ein Partizip Präsens zu *prepein*, was »passen«, »ähnlich sein«, aber auch »glänzen« und »hervorleuchten« bedeutet. *pr.* ist also das, was »der zugrundeliegenden Sache entspricht« (Rhet. III 7, 1408a11) und was besonders ansehnlich ist.

Der Ausdruck taucht in unterschiedlichen Kontexten auf. So spricht Ar. u. a. von der Angemessenheit der sprachlichen Form einer Rede (Rhet. III 7, 1408a10), von der passenden Größe der Teile eines Epos (Poet. 18, 1456a14) oder davon, welche musikalischen Harmonien welchen »Bewegungen« (*kinêseis*) angemessen sind (Pol. VIII 7, 1342b6). Ar. gebraucht das Wort in der Regel wertend, indem er z. B. die Vortrefflichkeit (→ *aretê*) der Rede durch ihre Angemessenheit definiert (Rhet. III 2, 1404b1–4); an anderer Stelle wird das Angemessene sogar mit dem Edlen (→ *kalon*) gleichgesetzt (Top. V 5, 135a13; EE VII 15, 1249a9).

In der Ethik verwendet Ar. den Begriff *pr.* zum einen im Zusammenhang mit der Großartigkeit (→ *megaloprepeia*: EN IV 4–6; EE III 6). Großartig ist derjenige, der in großen Ausgaben den angemessenen Aufwand betreibt; das Angemessene

richtet sich dabei nach Person, Situation und Objekt (EN IV 4, 1122a25 f.). Zum anderen bezeichnet Ar. das Verhalten des Tugendhaften ganz allgemein als angemessen: Die ethischen Tugenden (*aretai êthikai*; vgl. → *aretê*) können dadurch definiert werden, daß man im sozialen Umgang jedem das Angemessene zuteil werden läßt (EN X 8, 1178a10–13; vgl. IV 12, 1127a2). Der Ausdruck *pr.* hat hier also eine ähnliche Funktion wie der des Mittleren (→ *meson*). Beide dienen dazu, das Verhalten des Tugendhaften zu analysieren, ohne eine genaue inhaltliche Bestimmung dieses Verhaltens vorzunehmen. Das Angemessene ist zudem neben dem Mittleren und dem Möglichen (*dynaton*) ein Ziel der Erziehung (→ *paideia*: Pol. VIII 7, 1342b34).

Ebenfalls in den Kontext der Ethik gehört der Gebrauch der unpersönlichen Wendungen *pr. esti* und *prepei* im Sinne von »es gehört sich« (Pol. III 17, 1288a25; VII 9, 1329a29; VII 14, 1332b38 u. ö.). Hier steht *pr.* für das, was sittlich angemessen ist.

*Ph. Brüllmann*

**problêma / Problem** (πρόβλημα; lat. *problema*). Ein *pr.* beschreibt im Kontext der Dialektik (→ *dialektikê*) einen Untersuchungsgegenstand, über den unterschiedliche Auffassungen bestehen. Das *pr.* wird als Frage aufgeworfen (*proballein*), die genau zwei Antworten zuläßt, z. B. »Ist die Seele unsterblich oder nicht?«. Zum dialektischen *pr.* wird eine Fragestellung dadurch, daß die Antwort nicht offensichtlich ist (vgl. Top. I 10, 104a5–7), sondern »entweder keine von beiden (Antworten) für richtig gehalten wird oder die Fachleute anders denken als die Menge« oder innerhalb der beiden Gruppen Meinungsverschiedenheiten bestehen (I 11, 104b3–5). Von einer als Frage vorgetragenen dialektischen Prämisse (→ *protasis*) unterscheidet sich das *pr.* durch die Form (*tộ tropộ*): »So liegen, wenn gefragt wird, ›Ist zweifüßiges Landlebewesen die Definition für Mensch?‹ und ›Ist Lebewesen die Gattung des Menschen?‹ Prämissen vor, wenn aber gefragt wird, ›Ist zweifüßiges Landlebewesen die Definition für Mensch oder

nicht?‹ wird daraus ein Problem« (Top. I 4, 101b29–33). Auf eine als *pr.* formulierte Frage kann nicht einfach mit »Ja« oder »Nein« geantwortet werden, sondern sie erfordert eine Antwort, die explizit eine der beiden zur Wahl gestellten Möglichkeiten behauptet. Das *pr.* steht am Anfang einer dialektischen Unterredung. Der antwortende Gesprächspartner, dem das *pr.* vorgelegt wird, muß sich auf eine der beiden Antworten als These (→ *thesis*) festlegen und sie gegen die Widerlegung durch den Fragenden verteidigen. Für zu Übungszwecken geführte dialektische Gespräche sind Fragen von unüberschaubarem Schwierigkeitsgrad, z. B. »Ist die Welt ewig oder nicht?«, ebenso ungeeignet wie Trivialitäten oder Fragen, die zentrale ethische Normen verletzen, z. B. »Soll man die Götter ehren oder nicht?« (vgl. Top. I 11, 104b16; 105a3–9). Ar. teilt Probleme nach inhaltlichen und nach formalen Kriterien ein. Inhaltlich gesehen kann ein *pr.* ethischer, naturwissenschaftlicher oder logischer Natur sein (*êthikon, physikon, logikon*: Top. I 14, 105b20; vgl. I 11, 104b1–12). Formal lassen sich allgemeine (→ *katholou*) und partikuläre (*epi merous*) Probleme unterscheiden (vgl. II 1, 108b37).

*T. Wagner*

**prohairesis / Entscheidung, Absicht** (προαίρεσις; lat. *electio*). Die *pr.*, wörtlich Vorzugswahl (vgl. EN III 4, 1112a17), erfährt in EN III 4–7 (vgl. auch VI 2 und EE II 10–11) eine bis heute etwa für den Gedanken der Verantwortung vorbildliche und maßgebende Untersuchung. Definiert als »von Überlegung (→ *bouleuesthai*) bestimmtes Streben« (*bouleutikê* → *orexis*: III 5, 1113a10 f.; vgl. VI 2, 1139a22) bzw. als »von Verstand (→ *dianoia*) bestimmtes Streben« (*orexis dianoêtikê*: VI 2, 1139b5; ähnlich Mot. an. 6, 700b23) oder als »strebender Geist« (*orektikos* → *nous*: b4) bedeutet sie nicht etwa eine willkürliche Dezision, sondern eine reflektierte Wahl. Sie verbindet ein voluntatives mit einem kognitiven Element und ist in dieser Verbindung, als überlegte bzw. durchdachte E., Prinzip (→ *archê*) des Handelns (→ *praxis*) (EN VI 2, 1139a31; vgl. III 6, 1113a5 f.; vgl. Met. V 11, 1018b26; VI 1, 1025b23 f.; V 1, 1013a20 f.).

Nach EN III 4 gehört die E. zum Freiwilligen (→ *hekôn*), nach Met. V 5, 1015a26 f. ist sie ein Gegenbegriff zu notwendig (→ *anankaion*) und Zwang (→ *bia*). Aber nicht alles Freiwillige erfolgt aus E. (vgl. Rhet. I 10, 1368b9–12): weder das Freiwillige bei Kindern und Tieren, noch das bei plötzlichem (»impulsivem«) Handeln (EN III 4, 1111b7–10) oder das Freiwillige aus Leidenschaft (→ *pathos*: V 10, 1134a20 f.). Zur E. braucht es Vernunft (→ *logos*) und Verstand (III 4, 1112a16; vgl. Phys. II 5, 197a7 f.); denn die E. wird vom Regierenden im Handelnden gefällt (EN III 5, 1113a6 f.). Im Gegensatz zu Begierde (→ *epithymia*) und Zorn kommt die E. nicht vernunftlosen Wesen zu. Auch der Unbeherrschte (vgl. → *akrasia*) handelt nicht aus E. (III 4, 1111b10–19; vgl. auch VII 6, 1148a5 ff.), nach Rhet. I 10, 1368b13 f. gehört freilich die Unbeherrschtheit zu den Ursachen. Im Gegensatz zum Wünschen (→ *boulêsis*) richtet sich die E. nicht auf Unerreichbares, ferner weniger auf so selbstverständliche Ziele (→ *telos*) wie Gesundheit und Glück (→ *eudaimonia*) als auf das, was zum Ziel führt; dazu gehören allerdings auch die Lebensformen (→ *bios*: EN I 3, 1095b19 ff.). Die E. betrifft, was in unserer Macht steht (III 4, 1111b19–30; III 5, 1113a10 f.), richtet sich daher nicht auf Vergangenes (VI 2, 1139b5–7). Auch blinzelt man (Part. an. II 13, 657a37 f.) und lacht man, wenn man gekitzelt wird, ohne E. (III 10, 673a3–7), während die Freundschaft (→ *philia*) im Unterschied zur Zuneigung (*philêsis*), einer Art von Leidenschaft, auf E. beruht (EN VIII 7, 1157b28 ff.). Schließlich ist die E. keine Meinung (→ *doxa*), da sie für Gut (→ *agathon*) und Schlecht, nicht für Wahr und Falsch zuständig ist (III 4, 1111b30–1112a13).

Innerhalb der Untersuchung verschiedener Begriffe von Ursache (→ *aitia*) bilden Ereignisse, die durch E. zustande kommen, eine Unterart der zweckmäßigen Ereignisse (Phys. II 5, 196b17–19). In der Abhandlung über das Vermögen (→ *dynamis*) läßt sich die Möglichkeit, Entgegengesetztes hervorzubringen, nur durch die E. oder das Streben erklären (Met. IX 5, 1048a8–11). In der *Politik* spricht Ar. nicht bloß dem Gesetzgeber eine E. zu (II 9, 1271a32), sondern auch einer Ver-

fassung (→ *politeia*: II 9, 1269b13 f.). Sklaven (→ *doulos*) dagegen haben weder am Glück (*eudaimonia*) noch am Leben aufgrund von E. teil (III 9, 1280b32–34).

Die E. ist für die Tugend (→ *aretê*) am eigentümlichsten und erlaubt noch mehr als Handlungen, Charaktere (→ *êthos*) zu beurteilen (EN III 4, 1111b5; vgl. VIII 15, 1163a22 f. und Rhet. I 8, 1366a14 f.; vgl. Poet. 15, 1454a17–19). Ar. definiert die Tugend sogar als eine mit E. befaßte Haltung (→ *hexis*: EN II 6, 1106b36 f.; VI 2, 1139a22 f.). Für die vortreffliche E. muß die kognitive Seite, die Vernunft, wahr, die voluntative, das Streben, richtig sein, überdies das Streben dasselbe suchen, was die Vernunft sagt (a24–26). Weil dort die dianoetische Tugend der Klugheit (→ *phronêsis*), nicht die Wissenschaft (→ *epistêmê*), hier die ethische Tugend zuständig ist, ist ohne sie beide die richtige E. nicht möglich (vgl. VI 13, 1145a4 f.; 1144a20). Freilich ist auch Schlechtigkeit (→ *kakia*) im Gegensatz zur Unbeherrschtheit an E. gebunden (vgl. EN VII 9, 1151a5–7; Top. IV 5, 126a35 f.; Rhet. I 13, 1374a11 f.) und heißt ein Mensch falsch, der aus E. Falsches sagt (Met. V 29, 1025a2 f.). Generell zeigt sich die normative Beschaffenheit einer E. an ihrem Ziel (Rhet. III 16, 1417a18 f.).

*Lit.:* H. KUHN, Der Begriff der Prohairesis in der Nikomachischen Ethik, in: Die Gegenwart der Griechen im neueren Denken. FS für H. G. Gadamer, hg. von D. HENRICH u. a., Tübingen 1960, 123–140. – Ch. RAPP, Freiwilligkeit, Entscheidung, Verantwortung, in: Aristoteles. Die Nikomachische Ethik, hg. von O. HÖFFE, Berlin 1995, 109–133.

*O. Höffe*

**pros hêmas / mit Bezug auf uns** (πρὸς ἡμᾶς; lat. *ad nos*). Der Ausdruck *pr. h.* findet sich im Kontext der Bestimmung der Charaktertugenden. Er betrifft die Aristotelische Lehre von den Affekten, und wie wir uns zu ihnen verhalten. Es gibt zwei verschiedene Mitten (→ *meson*), (1) die objektive, allgemeingültige Mitte, die ihren Grund in der Natur der Sache selbst hat (*kat' auto to pragma*), und (2) die Mitte mit Bezug auf uns als Handelnde (*pr. h.*). (1) Im erstgenannten Fall ist die Mitte von beiden Extrempunkten genau gleich weit entfernt.

Ar. schreibt, sechs sei die objektive, arithmetische Mitte zwischen dem Zuviel zehn und dem Zuwenig zwei, weil zehn um ebensoviel größer ist als sechs wie zwei kleiner (EN II 5, 1106a33–35). (2) Die Mitte mit Bezug auf uns jedoch sei nicht nur eine und nicht für alle Menschen gleich. Wenn zehn Pfund Nahrung viel sei für einen Menschen und zwei Pfund wenig, so werde ein Diätexperte deshalb nicht jedem sechs Pfund verschreiben, denn es hänge von der betreffenden Person ab, ob sechs Pfund viel, wenig oder angemessen sind. Es mag für einen Anfänger zu wenig sein und für den berühmten Athleten Milo zu viel (1106a36–b4).

Entscheidend ist nun, daß nach Ar. ethische Tugend eine Mitte mit Bezug auf uns sein soll (1107a1), nicht die arithmetische Mitte. Tapferkeit beispielsweise ist die Mitte zwischen Tollkühnheit und Feigheit, und die genaue Bestimmung dieser Mitte variiert von Person zu Person. Was für einen starken Menschen tapfer oder mutig ist, wäre für einen schwachen vielleicht schon tollkühn usw. Damit entgeht Ar. dem Vorwurf, in seiner Ethik bloßes Mittelmaß zu propagieren oder alle Akteure über einen Kamm zu scheren. Allerdings droht die Bestimmung der Tugend als Mitte zwischen den Extremen mit Bezug auf den Handelnden die Mesoteslehre zu einer bloß begrifflichen Festlegung werden zu lassen. Ein Entscheidungsverfahren für einzelne Handlungen wollte Ar. uns jedenfalls nicht an die Hand geben. Vgl. auch → *orthos logos*.

*Lit.:* W. F. R. HARDIE, Aristotle's Ethical Theory, Oxford [2]1980 ([1]1968), Kap. 7.

*J. Timmermann*

**pros hen / in bezug auf eines** (πρὸς ἕν; lat. *ad unum*; auch *pros mian tina physin* / in bezug auf eine bestimmte Natur) ist ein Zusammenhang von Aussageweisen eines Terms, die weder von ein- und demselben Gegenstand ausgesagt werden noch homonym sind und in jeweils unterschiedlichen Relationen zu einem sachlich primären Bezugspunkt stehen. Bei Ar. ist das *pr. h.* ein systematisch wichtiges Konzept, von dem er in verschiedenen Sachgebieten Gebrauch macht.

Ein von Ar. genanntes Beispiel für *pr. h.* sind die unterschiedlichen Relationen, in denen alles was »gesund« genannt wird, zur Gesundheit steht: Man nennt etwas teils deswegen »gesund«, weil es die Gesundheit bewahrt, teils weil es sie bewirkt oder ein Zeichen dafür ist oder sie aufnehmen kann (Met. IV 2, 1003a34–b1) usw. Jeder dieser Fälle steht in einer eigenen Relation zur Gesundheit, und die Aussageweisen des Terms bezeichnen jeweils heterogene Entitäten, so daß es auch keinen gemeinsamen allgemeinen Begriff gibt, unter den sie sich fassen ließen (Met. IV 2, 1005a8–11; VIII 3, 1043a36 f.; EE VII 2, 1236a25–29). Gleichwohl handelt es sich bei den Verwendungen des Wortes nicht um bloße Homonymie (→ *homônymos*), sondern es liegt ein gemeinsamer Bezugspunkt vor, der allen Verwendungen gemeinsam ist. Dieser Bezugspunkt besteht in einer konzeptionellen Abhängigkeit von dem Begriff der Gesundheit: Obwohl »gesund« in jedem Fall eine andere Bedeutung hat, ist es für alle Fälle nur dadurch möglich zu verstehen, was daran jeweils gesund ist, daß man auf den einen Begriff der Gesundheit rekurriert (»Brennpunktbedeutung« [*focal meaning*]: Owen 1965; vgl. Met. IV 2, 1005a6–11). Bei dem *pr. h.* handelt es sich damit nicht eigentlich um eine Relation, sondern um eine Mehrzahl verschiedener Relationen, in denen eine Gruppe von heterogenen Entitäten zu einer konzeptionell primären Entität steht. Welche der Entitäten einer *pr. h.*-Relation dabei primär ist, entscheidet sich dadurch, welche ohne den Begriff (*logos*) der anderen auskommt (EE VII 2, 1236a20–22). Für die davon abhängigen Relata gilt umgekehrt, daß der Begriff der primären Bezugsgröße auf irgendeine, jeweils verschiedene Weise in ihnen enthalten sein muß.

Besondere Bedeutung kommt dem *pr. h.* in der *Metaphysik* zu: Jede Wissenschaft behandelt eine bestimmte Gattung des Seienden (vgl. → *methodos*), die Metaphysik als Wissenschaft vom Seienden als Seienden hat es jedoch nicht mehr mit einer bestimmten Gattung des Seienden zu tun, sondern betrachtet die Eigenschaften des Seienden durch die Gattungen hindurch. Die *pr. h.*-Relation, in der die unterschiedlichen Aussa-

geweisen von »seiend« miteinander stehen, gewährleistet damit die für Wissenschaften erforderliche Einheit des Gegenstandes und ermöglicht so Metaphysik als Wissenschaft (Met. IV 2, 1003b5–19).

Speziellere Verwendung findet das *pr. h.* im Rahmen des Hylomorphismus für die Erklärung der Einheitlichkeit der unterschiedlichen Weisen, in denen »Lebewesen« einerseits von dem Kompositum aus Seele und Körper und andererseits von der Seele ausgesagt wird (Met. VIII 3, 1043a43–37).

Das Konzept des *pr. h.* findet jedoch auch Anwendung in den Ethiken: In der *Eudemischen Ethik* erklärt Ar. damit den Zusammenhang der verschiedenen Formen der Freundschaft (EE VII 2), und auch in der *Nikomachischen Ethik* nennt er das *pr. h.* als einen Kandidaten für die Erklärung der Einheitlichkeit der verschiedenen Aussageweisen des Guten (EN I 4, 1096b23–31).

*Lit.:* G. E. L. OWEN, The Platonism of Aristotle, in: PBA 51 (1965), 125–50; ND in: Articles on Aristotle, hg. von J. BARNES/M. SCHOFIELD/R. SORABJI, Bd. 1, London 1975, 14–34.

*K. Corcilius*

**prosthesis / Hinzufügung** (πρόσθεσις; lat. *additio*) kann allgemein jede Form der Hinzufügung bedeuten, z. B. die Hinzufügung der Füße zum Leib der Landlebewesen (Part. an. IV 13, 695b22) oder die quantitative Vermehrung des Gewichts (Cael. I 6, 273b25). Wie die Wegnahme oder Abstraktion (→ *aphairesis*) wird auch die *pr.* aber vor allem in logischen, definitionstheoretischen und mathematischen Zusammenhängen betrachtet. Ein Topos (→ *topos* (2)), der auf den Gesetzmäßigkeiten der *pr.* beruht, lautet: »Wenn das, was zu etwas anderem, das zuvor nicht gut oder nicht weiß ist, hinzugefügt wird, dieses gut oder weiß macht, dann wird das Hinzugefügte gut oder weiß sein, wozu es nämlich das Ganze macht« (Top. II 11, 115a27–29). Ein solcher Fall liegt etwa vor, wenn dem Prädikat »Mensch« der Ausdruck »weißer« hinzugefügt wird. Das entstandene komplexe Prädikat »weißer Mensch« bezeichnet keinen Gegenstand, dessen Wesen (→ *ti ên einai*) durch eine

Definition (→ *logos*) erfaßt werden kann (vgl. Met. VII 4, 1019b22–1030a2). Von derartigen Fällen, in denen akzidentelle und substantielle Eigenschaften in einem sprachlichen Ausdruck zusammengefügt werden, sind Definitionen wie »zweifüßiges Landlebewesen« zu unterscheiden, auch wenn sie oberflächlich betrachtet ähnlich strukturiert sind (vgl. Met. VII 5). Gegen die von manchen Platonikern vertretene These, Zahlen entstünden durch das Zusammenwirken der Prinzipien Einheit und Zweiheit, argumentiert Ar., daß (natürliche) Zahlen eine Reihe bilden, deren Glieder jeweils aus dem vorangegangenen durch *pr.* einer numerischen Einheit hervorgehen (Met. XIII 7, 1081b10–25).

*T. Wagner*

**pros ti / In bezug auf etwas, Relatives** (πρός τι; lat. *ad aliquid*, *relativum*). Mit »die In-bezug-auf-etwas« (*ta pr. t.*) bezeichnet Ar. Relativa, d. h. solche Dinge, zwischen denen eine Relation besteht und denen aufgrund dieser Tatsache eine bestimmte Bezeichnung beigelegt wird, wie z. B. das Doppelte und das Halbe, Vater und Sohn. Als *pr. t.* werden primär also die Relata einer Relation bezeichnet, die Relation selber nur in abgeleiteter Bedeutung (Met. V 15, 1021b7). Das *pr. t.* ist eine der Kategorien (Cat. 4, 1b26 u. a.; → *katêgoria*).

In Cat. 7 bietet Ar. zwei voneinander abweichende Definitionen des *pr. t.* Der erste Definitionsversuch bestimmt das *pr. t.* als dasjenige, »von dem man sagt, daß es das, was es selbst ist, in Hinsicht auf ein anderes ist, oder was auf andere Weise in bezug auf ein anderes ist« (6a36–37; vgl. 6b6–8). Weil diese Definition sich auf ein sprachliches Phänomen bezieht, werden die so bestimmten *pr. t.* traditionell auch *Relativa secundum dici* genannt (z. B. Thomas von Aquin, Summa theologiae I, q. 13 a. 7 ad 1). Nach dieser Definition zählen z. B. das Größere und das Doppelte als *pr. t.*, weil das Größere mit Blick auf ein anderes, das kleiner als es ist, Größeres genannt wird und das Doppelte stets das Doppelte von etwas Bestimmtem ist. Was mit Blick auf etwas ein Größeres ist, kann natürlich mit Blick auf ein Drittes ein Kleineres sein.

Diese erste Formulierung vorausgesetzt, würden auch einige zweite Substanzen (*deuterai ousiai*; vgl. → *ousia*) wie Kopf und Hand ein *pr. t.* sein, da diese mit Blick auf etwas, nämlich mit Blick auf den Kopf- bzw. Handbesitzer ausgesagt werden können (Cat. 7, 8a24–28). Da aber kein Wesen ein Relatives sein kann (Met. XIV 1, 1088b2), schlägt Ar. zur Präzisierung eine zweite, engere (Cat. 7, 8a33) Definition vor, die das *pr. t.* bestimmt als dasjenige, für das es »dasselbe ist zu sein und sich in bezug auf etwas irgendwie zu verhalten« (Cat. 7, 8a31 f.). Hier wird klar, daß es Ar. nicht um ein bloß sprachliches Phänomen geht, sondern daß die Seinsweise des *pr. t.* wesentlich im Bezug auf etwas anderes bestehen soll (daher *Relativa secundum esse*).

Für die Konstitution der Kategorie des Relativen waren für Ar. wahrscheinlich zwei Motivationen leitend, eine ontologische und eine logische Motivation:

(1) Die ontologische Motivation ergibt sich aus der naheliegenden Vorstellung, daß Relationen nicht wie z. B. Qualitäten in Einzeldingen enthalten sind. Ein Ding wird »weiß« genannt, wenn die Qualität der Weißheit in ihm enthalten ist. Ein Ding wird aber nicht deswegen »gleich« genannt, weil in ihm eine Eigenschaft der Gleichheit enthalten ist, sondern weil es in einer bestimmten Relation zu einem anderen Ding steht, dem es gleicht (vgl. Met. V 15, 1021b6–8).

(2) Die logische Motivation besteht in der Beobachtung, daß bei mehrstelligen Prädikaten wie »… ist Vater von …« oder »… kennt sich aus mit …« die Beachtung des jeweiligen (umgangssprachlich möglicherweise verschwiegenen) Bezugs in Aussagen wichtig ist, um Fehlschlüsse zu vermeiden (Soph. el. 5, 166b37–167a20; Soph. el. 25 und 31; vgl. Platon, *Euthydemos*): Wer Vater ist (seines Kindes), der kann durchaus auch nicht Vater sein (nämlich hinsichtlich des Kindes eines anderen), und wenn sich jemand mit etwas auskennt, dann ergibt sich kein Widerspruch, wenn er sich mit etwas anderem nicht auskennt. Solche mehrstelligen Prädikate dürfen nicht wie einstellige Prädikate behandelt werden, mit denen z. B. über Qualitatives gesprochen wird.

Diejenigen Dinge, die aufgrund der ontologischen Motivation unter die Relativa gezählt werden, zählen auch aufgrund der logischen Motivation zu den Relativa. Es gibt aber auch solche Dinge, die nur aufgrund der logischen Motivation zu den Relativa zählen, wie z. B. → *hexis*, → *diathesis*, → *aisthêsis*, → *epistêmê* und → *thesis* (Cat. 7, 6b2–6). In den nur logisch motivierten Fällen gilt im Unterschied zu den auch ontologisch motivierten Relativa, (a) daß der Charakter des Relativen bei ihren Spezies zu entfallen scheint: Während »Wissen« ein Relativum bezeichnet, bezeichnet »Grammatikwissen« eine Beschaffenheit (Cat. 8, 11a20–36; Top. IV 4, 124b18 f.; anders Top. VI 1, 120b36–121a9). Zudem gilt für die lediglich logisch motivierten Relativa, (b) daß der Bezugsgegenstand eines Relativen ontologisch unabhängig vom Relativum sein kann und dieser daher »von Natur aus früher« (→ *proteron*) als das Relativum ist: Das Wißbare ist früher als das Wissen und das Sehbare früher als das Sehen, weil das erstere jeweils ohne das letztere existieren kann (Cat. 7, 7b22–8a12). Für die ontologisch motivierten Relativa gilt hingegen, daß Relativum und Bezugsgegenstand wechselseitig voneinander ontologisch abhängig und daher »von Natur aus zugleich« sind: Doppeltes und Halbes, Herr und Sklave können jeweils nicht ohneeinander existieren (7b15–22).

Relativa nehmen den untersten Rang des Seienden ein, sie sind »am wenigsten ein Wesen und ein Seiendes«: Relativa wie Doppeltes und Halbes sind bloß »eine Art Affektion des Quantitativen«, weswegen es auch keine Veränderung des Relativen als solchen gibt (Met. XIV 1, 1088a22–35; XI 12, 1068a11; Phys. V 2, 225b11–13; VII 3, 246b10–17): Sokrates kann aufhören, größer als Theaitet zu sein, obwohl Sokrates selbst sich gar nicht verändert hat (Platon, Tht. 155b–c).

Zu vielen, aber nicht zu allen Relativa gibt es ein Entgegengesetztes: Der Trefflichkeit ist die Schlechtigkeit entgegengesetzt, für das Doppelte oder das Dreifache aber gibt es kein Entgegengesetztes (Cat. 7, 6b15–19). Viele Relativa (wie z. B. das Ähnliche) lassen Gradualität (»ein Mehr oder Weniger«) zu, andere (wie z. B. das Doppelte) hingegen nicht (b19–27).

Für alle Relativa gilt, daß sie auch »bezüglich der Umkehrung ausgesagt« werden (*pros antistrephonta legetai*, Cat. 7, 6b28; vgl. Top. VI 12, 149b12). D. h., wenn A ein Relatives ist, dann gibt es ein anderes Relatives B, für das gilt: Wird ein A in Hinsicht auf ein B »A« genannt, dann wird ein B in Hinsicht auf ein A »B« genannt. Der Sklave ist Sklave eines Herrn, wie der Herr Herr eines Sklaven ist. Dies gilt jedoch nie bei bloß akzidentellen Bezügen: Der Sklave ist zwar akzidentell Sklave eines Menschen, aber der Mensch ist nicht Mensch eines Sklaven (Cat. 7, 7a24–30). Paare von umkehrbaren Relativa bilden eine der vier Arten von Gegensätzen (→ *antikeimenon*, Cat. 10, 11b17–33).

*Lit.:* P. M. HOOD, Aristotle on the Category of Relation, Lanham 2004. – M. MIGNUCCI, Aristotle's Definitions of Relatives in Cat. 7, in: Phronesis 31 (1981), 101–127. – F. MORALES, Relational Attributes in Aristotle, in: Phronesis 39 (1994), 255–274.

*L. Jansen*

**protasis / Aussage, Prämisse** (πρότασις; lat. *propositio*) nennt Ar. jede Wortverbindung, »die etwas von etwas bejaht oder verneint« (An. pr. I 1, 24a16 f.) – so wie z. B. die Wortverbindung »Lebewesen kommt keinem Stein zu« (vgl. I 4, 26a9) die Eigenschaft, ein Lebewesen zu sein, von (jedem) Stein verneint.

Zusammen mit ihrem jeweiligen kontradiktorischen Gegenteil bildet jede derartige Wortverbindung ein Paar von zueinander sich widersprüchlich verhaltenden Aussagen oder eine Kontradiktion (→ *antiphasis*), so daß Ar. auch von einer Aussage als dem einen Glied einer Kontradiktion sprechen kann (Int. 11, 20b23; vgl. An. post. I 2, 72a8 f.).

Der wohl von Ar. neu geprägte Ausdruck geht vermutlich auf das Verbum *proteinein*, »hinreichen«, »anbieten«, zurück, das im Kontext der Beschreibung von Argumentationspraktiken den Vorgang meint, in dem ein Fragender einem Antwortenden eine Aussage anbietet, welche dieser ablehnen oder aber sich als Prämisse für die weitere argumentative Auseinandersetzung zu eigen machen kann. Der zweiten Alternative entsprechend verwendet Ar. den Terminus *pr.* auch als Rollen-

begriff, nämlich zur Bezugnahme auf diejenigen Aussagen, welche in irgendeinem Wissensbereich als Prämissen deduktiver Argumentationen fungieren: »Prämissen (*protaseis*) in jeder Wissenschaft (sind) das, aus denen die Deduktion in jeder Wissenschaft zustande kommt« (An. post. I 12, 77a37 f.).

Ar. differenziert die *pr.* nicht nur unter dem Gesichtspunkt der Qualität, also danach, ob sie bejahend oder verneinend sind, sondern auch nach Modalität und Quantität (An. pr. I 2, 25a1 f.; a4 f.).

*Lit.:* E. KAPP, Der Ursprung der Logik bei den Griechen, Göttingen 1965 (I. Kap.).

*U. Nortmann*

**proteron – hysteron / früher – später**

(πρότερον – ὕστερον; lat. *prius – posterius*). *p.* und *h.* beschreiben unterschiedliche Beziehungen der Priorität und Posteriorität zwischen zwei Dingen. In der Regel wird etwas nicht ohne Qualifikation *pr.* genannt, sondern unter Angabe der Hinsicht, in der die Priorität besteht. Nach den Einteilungen in Met. V 11 und Cat. 12 können temporale, epistemische, definitorische und ontologische Priorität unterschieden werden. Letztere wird auf eine Priorität der Form (→ *eidos*) und der Aktualität (→ *energeia*) zurückgeführt (vgl. Met. VII 17; IX 8).

In zeitlicher Hinsicht können, dem alltäglichen Verständnis entsprechend, auch relativ unabhängige Ereignisse wie der Trojanische Krieg und die Perserkriege zueinander in Beziehung gesetzt werden (Met. V 11, 1018b16). Meistens nennt Ar. die temporale Hinsicht im Kontrast zu einer anderen Hinsicht, in der das zeitlich Frühere nachrangig ist. So beginnt der Wissenserwerb (→ *mathêsis*) zwar mit der Wahrnehmung von Einzeldingen, wirkliches Wissen besteht aber darin, Phänomene auf ihre Prinzipien (→ *archê*) zurückzuführen, die in bezug auf die Erkenntnis (*gnôsei*) oder von Natur aus (*physei*) früher und in diesem Sinn bekannter sind als das Einzelne (vgl. An. post. I 2, 72a33–73a5). Eine Definition trägt zur Erklärung einer Sache nur dann bei, wenn sie deren Wesen (→ *ti ên einai*) zum Ausdruck bringt, ihre Bestandteile müssen schlechthin

(→ *haplôs*) früher sein als das Definiendum. Daher sind Definitionen fehlerhaft, die das Gegenteil des Definiendums, das Definiendum selbst in anderer Formulierung oder ein auf derselben Ebene stehendes Glied einer Einteilung (→ *dihairesis*) im Definiens verwenden, da derartige Dinge nicht *pr.*, sondern »zugleich« (*hama*) sind (Top. VI 4). Die epistemische und definitorische Priorität haben ihr sachliches Fundament in einer asymmetrischen ontologischen Abhängigkeitsbeziehung, die vorliegt, wenn zwar A ohne B, nicht aber B ohne A existieren kann. Der paradigmatische Fall für ontologische Priorität ist das Verhältnis zwischen einer ersten Substanz (→ *ousia*) und ihren akzidentellen Eigenschaften (Cat. 5, 2b5). Im Rahmen der Substanztheorie untersucht Ar. die Frage, in welchem Sinn die Substanz dasjenige ist, das ontologisch nicht auf Früheres zurückgeführt werden kann, sondern als der Definition, der Erkenntnis und der Zeit nach vorrangig (*prôton*) anzusehen ist (Met. VII 1, 1018a32).

*Lit.:* J. J. CLEARY, Aristotle on the Many Senses of Priority, Carbondale, 1998. – Ch. RAPP, Substanz als vorrangig Seiendes, in: Aristoteles, Metaphysik. Die Substanzbücher (Z, H, Θ), hg. DERS., Berlin 1996, 27–40.

*T. Wagner*

**prôton / Erstes, Erstrangiges** (πρῶτον; lat. *primum*) bildet einerseits den Superlativ zu *proteron* (früher, vorrangig) und zeigt insofern den definitiven Vorrang von etwas an; andererseits kann der Basis- oder Ausgangspunkt einer Entwicklung gemeint sein. Im ersten Wortsinn kann *pr.* auf einen sachlichen oder einen epistemischen Vorrang gerichtet sein. Prominent ist etwa Ar.' Rede von einer Ersten Philosophie (*prôtê* → *philosophia*: z. B. Cael. I 8, 277b10; Met. I 10, 993a15; VI 1, 1026a24), mit der diejenige Wissenschaft (→ *epistêmê*) bezeichnet wird, die allen anderen Disziplinen wegen ihrer Prinzipienorientierung vorgeordnet sein soll (dazu Phys. I 9, 192a35). In Cat. 5 werden erste von zweiten Substanzen unterschieden: In eminentem Sinn seiend ist die erste Substanz (*prôtê* → *ousia*), z. B. ein individueller Mensch oder ein individuelles Pferd; von

diesen werden zweite Substanzen als ihre Art oder ihre Gattung ausgesagt. In seiner Substanz- und Bewegungstheorie von Met. XII 8 bezeichnet Ar. den ersten Impulsgeber aller Bewegungsvorgänge als »erstes unbewegtes Bewegendes« (*prôton kinoun akinêton*: 1073a27; vgl. → *kinêsis*) sowie als »erste und unbewegte Substanz« (a30). Den Ausdruck »erstes Prinzip« (*prôtê* → *archê*) verwendet Ar. nur in doxographischen Kontexten, d. h. für von ihm abgelehnte Kandidaten wie das Wasser des Thales (Phys. I 2, 184b18) oder für das platonische Eine (Met. XI 2, 1060b6). – Im zweiten Wortsinn ist an einen zeitlichen Vorrang zu denken. So ist etwa An. II 1 zu verstehen, wo die Seele als »erste Vollendung« des natürlichen Körpers bezeichnet wird (→ *entelecheia hê prôtê*: 412a27; b5). Gemeint ist nicht die definitive, sondern die anfängliche Realisierung der Möglichkeiten der Seele. Ebenso sind mit den *prôtoi philosophêsantes* nicht erstrangige, sondern die zeitlich frühesten Philosophen bezeichnet (Gen. corr. I 3, 317b30; Part. an. I 1, 640b4).

*Ch. Horn*

**psychê / Seele** (ψυχή; lat. *anima*) bezeichnet in der Aristotelischen Naturphilosophie »die Ursache (→ *aitia*) und das Prinzip (→ *archê*) des lebendigen Körpers« (An. II 4, 415b8), d. h. seiner Lebendigkeit, nicht seiner Materialität. Nach ihren Grundstufen ist S. »dasjenige, aufgrund dessen wir leben, wahrnehmen und denken« (II 2, 414a12 f.). In kritischer Prüfung früherer Lehrmeinungen will Ar. sowohl die Phänomene der S. erklären als auch einen wissenschaftlichen Begriff von ihr gewinnen. Obwohl sie einer der würdigsten Gegenstände des Wissens (→ *epistêmê*) sei, gehöre es »zum Schwierigsten, Gewißheit zu erlangen« über »die Natur und das Wesen« der S. selbst (I 1, 402a1–11). Die eine Hälfte der Probleme resultiert daraus, daß die S. zwar immateriell, aber materiegebunden ist. Mit Recht nehme man an, »daß die S. weder ohne Körper noch selbst ein Körper ist; denn sie ist kein Körper, wohl aber etwas, das zum Körper gehört, und deshalb ist sie im Körper gegenwärtig«, und zwar in einem organischen Körper oder Leib (II 2, 414a19–22). Die andere Hälfte der Schwierigkeiten ergibt sich

daraus, daß eine S. in Pflanzen wie auch Tieren und Menschen anzunehmen ist, so daß die S. Prinzip für unterschiedliche Grundvermögen ist, die zugleich Seelenteile sind, nämlich für das »Nährvermögen (*threptikon*), Wahrnehmungsvermögen (*aisthêtikon*), Denkvermögen ([*dia*]*noêtikon*)« (II 2, 413b11–13), »Strebungsvermögen« (*orektikon*) und »Bewegungsvermögen« (*kinêtikon*: II 3, 414a31 f.). Deshalb stellen sich u. a. die philosophischen Probleme, »in welchem Sinne man von Seelenteilen sprechen kann und von wievielen« (III 9, 432a22 f.) und ob diese Teile nur »dem Begriff nach« unterschieden oder »auch dem Ort nach abgetrennt« sind, sofern ihnen leibliche Zentren korrespondieren (II 2, 413b13–15). Probleme hängen auch an der Sonderstellung der Denkseele. Deren »göttliches« Substrat, der → *nous*, kommt bei der Zeugung des Lebewesens »von außen hinein« (Gen. an. II 3, 736b28), scheint nach dem Tod »nicht zu vergehen« (An. I 4, 408b18 f.) und kann sich dann vom Körper »abtrennen wie das Ewige vom Vergänglichen« (II 2, 413b26 f.). Auch wenn damit keine Unsterblichkeit (→ *athanasia*) der Einzelseele eingeräumt wird, scheint die »Physik«, in deren Aufgabe die Untersuchung sämtlicher Seelenvermögen fällt, die »nicht ohne die Materie« bestehen (Met. VI 1, 1026a5 f.; An. I 1, 403a28), ihre Kompetenz bei der Denkseele an die Metaphysik übergeben zu müssen (Part. an. I 1, 641a21–b9).

Um die nicht ins letzte durchgearbeitete und deshalb historisch kontrovers gedeutete Seelenlehre des Ar. zu erschließen, sind fünf Aspekte der S. zu klären: (1) ihre Einzelvermögen auf der Stufenleiter von Pflanze, Tier und Mensch, (2) das Verhältnis ihrer Vermögen, Teile und Leistungen, (3) ihr abstrakter Begriff, (4) ihr Wesen und ontischer Status im Verhältnis zum Leibe, (5) ihre unzulängliche Auffassung in älteren Lehren.

(1) Bei seiner vergleichenden Morphologie der Lebewesen entdeckt Ar. eine Stufenleiter der Natur (*scala naturae*), auf der die höheren Wesen einen immer größeren Grad an Differenziertheit und Vollkommenheit bei den organischen Teilen und Funktionen besitzen. Da fast alle seelischen Fähigkeiten durch

somatische Prozesse bedingt sind, ergibt sich auch eine Stufenleiter des Psychischen. Entsprechend schreibt Ar. der Pflanze, dem Tier und dem Menschen eine je verschiedene »Art von S.« (*psychês* → *genos*) zu (An. II 2, 413b26), reklamiert also für jede dieser Stufen eine eigene S., deren Reihenfolge und einzelne Vermögen den systematischen Leitfaden für *De anima* bilden (Sens. 1, 436a1 f.). Von diesen drei »S.n« (Gen. an. II 3, 736b32) hat »jede S.« (An. I 1, 402b2; I 5, 410b27) je eigene Vermögen (→ *dynamis*), Wirklichkeit (→ *energeia*) und Leistung (→ *ergon*). Zusammen bilden sie eine Bedingungshierarchie, in der die höhere Stufe die unteren »dem Vermögen nach« (II 4, 414b29) als notwendige Bedingungen enthält. Das höhere Wesen hat somit nicht mehrere S.n, sondern eine einzige, in deren differenzierte Funktionen die niederen integriert sind. So ist es das »Spezifikum des Menschen, daß er eine dreigeteilte S. hat«, nicht aber drei S.n (Top. V 4, 133a31).

(1.1) Die »erste S.« (An. II 4, 416b22; b25) ist die »Nährseele« (*threptikê ps.*), die die lateinische Tradition *anima vegetativa* nennt. Sie ist das in Tätigkeit befindliche »Nährvermögen« als derjenige »Teil der S., an dem alle wachsenden Wesen teilhaben« (II 2, 413b7 f.). Sie ist schon in den Pflanzen »gegenwärtig, und sie ist das erste und gemeinsamste Vermögen der S., durch das allen Wesen das Leben zuteil wird. Ihre Leistungen sind Zeugung und Nahrungsverwertung« (II 4, 415a23–26). Daher sind »das nährende und das zeugende Vermögen der S. dasselbe« (II 2, 416a19). Weil die Wirkung der Nährseele im Regulieren von Wachstum, Reifung und Verfall liegt (III 12, 434a22–25), kann ihr Vermögen zwar »von den anderen« Seelenvermögen »abgetrennt sein; unmöglich aber können bei den sterblichen Wesen die anderen von diesem abgetrennt bestehen« (II 2, 413a25–32; Somn. 1, 454a13–15). Die Nährseele bildet somit die spezifische Differenz der Pflanzen gegenüber dem unbeseelten Stoff. Es ist ihre »Leistung«, »Leben (*zên*) hervorzubringen« (EE II 1, 1219a24). Gleichwohl ist die Pflanze kein »Lebewesen« (*zôon*), da dieses griechische Wort für das Tier reserviert ist, dessen Spezifikum die Sinneswahrnehmung ist (An. II 2, 413b1 f.). Auf der Skala des Psychischen

nimmt Ar. auch zwischen Pflanze und Tier ein Kontinuum von Zwischenstufen an, auf dem z. B. die Schwämme den Pflanzen, die Seescheiden aber den Tieren näherstehen: »Denn die Natur geht kontinuierlich von den unbeseelten Wesen zu den Tieren hin über solche Wesen, die zwar leben, aber nicht Lebewesen sind« (Part. an. IV 5, 681a9–14).

(1.2) Die zweite S., die gegenüber der Pflanzenwelt einen höheren Rang begründet, heißt »Sinnenseele« (*aisthêtikê ps.*) oder *anima sensitiva*: »Das Tier ist dadurch definiert, daß es die Sinnenseele hat« (Iuv. 4, 469b4; Somn. 1, 454b24 f.). Die Fähigkeit des Wahrnehmens (→ *aisthêsis*) liegt zunächst in außenweltbezogenen Sinnesempfindungen. Dadurch sind aber noch weitere seelische Vermögen gegeben. Wie Tiere »zumindest einen Wahrnehmungssinn, nämlich den Tastsinn haben«, so auch die Fähigkeit, »Schmerz und Lust« zu empfinden. Aus diesen körperbezogenen Empfindungen resultiert wiederum das »Strebevermögen«, das sich zum einen als »Begehren«, d. h. »Streben nach dem Lustvollen«, zum anderen als Abneigung, d. h. Ausweichen vor dem Schmerzhaften äußert (An. II 2, 413b23 f.; II 3, 414b1–6). Auch die »Affekte« wie Furcht oder Haß sind Regungen der Sinnenseele, die stark leiblich bedingt sind (I 1, 403a16–19). Eine weitere sinnliche Seelenkraft, die dem Sensorium nach »dasselbe« ist wie das »Wahrnehmungsvermögen« (*aisthêtikon*), ihrem Vollzugsmodus nach aber von ihm »verschieden«, ist das »Vorstellungsvermögen« (*phantastikon*: Insomn. 1, 459a15–18) als Fähigkeit, rein innere Erscheinungen zu haben, denen keine gleichzeitige Wahrnehmung korrespondiert. Vorstellung (→ *phantasia*) kommt »der Ameise wie der Biene zu, nicht jedoch dem Wurm« (An. III 3, 428a8–11). Überhaupt ergibt sich der »Unterschied der Tiere« wesentlich aus ihrer unterschiedlichen Ausstattung mit den genannten sinnlichen Seelenvermögen (II 2, 413b32 f.). Alle fünf Sinne z. B. besitzen nur die Bluttiere und einige höhere Gattungen der Blutlosen (Hist. an. IV 8, 532b29 ff.). Zu einem separaten Seelenteil gehört schließlich das »Bewegungsvermögen« (*kinêtikon*), an dem die Fähigkeiten der Leibesbewegungen wie der Fortbewegung durch den Raum hängen. Sie fehlt

allen Pflanzen und sogar »vielen Tieren« (An. III 9, 432b15–21; Hist. an. IV 4, 528a30 f.).

(1.3) Die höchste S. schließlich, die nur dem Menschen und womöglich »einem noch ehrwürdigeren Wesen« zukommt (An. II 3, 414b18 f.; III 3, 429a6–9), ist die »Denkseele« oder *anima rationalis*, deren Substrat der »Verstand/Geist« (→ *nous*) ist. Nun ist der Geist aber sowohl das Vermögen zur intuitiven Erfassung von Begriffen und Prinzipien (*noêtikon* oder *nous* im engeren Sinne) als auch das Vermögen zur diskursiven Zerlegung und Verknüpfung allgemeiner Merkmale in Urteilen und Schlüssen (→ *dianoia*). Deshalb heißt die Denkseele je nach Akzentbetonung bald *noêtikê ps.* (III 4, 429a28; Gen. an. II 3, 436b14), bald *dianoêtikê ps.* (An. III 7, 431a14). Weil die Denkseele das theoretisch-wissenschaftliche Vermögen (*epistêmonikon*) wie das praktisch-abwägende (*logistikon*) umfaßt (EN VI 2, 1139a12), sind die mentalen Fähigkeiten kaum aufzählbar. Zu den wichtigsten gehört die »Entscheidung« (→ *prohairesis*) als ein »durch Überlegung gesteuertes Streben« (1139b4 f.). Nicht zu den Vermögen, sondern zu den erworbenen Haltungen der Denkseele gehören vor allem die »dianoetischen Tugenden« (→ *aretê*).

Diese Stufenleiter bildet nicht nur eine Bedingungshierarchie, sofern Denken Vorstellen voraussetzt (An. III 7, 431a14–17), Vorstellen Wahrnehmen (III 8, 432a7–10) und Wahrnehmen Ernähren (II 4, 415a1–3), sondern auch eine Zweckhierarchie, da die Leistungen (→ *ergon*) der unteren Vermögen den höheren dienen. Weil hierbei die integrativere S. auch die »mehr verstehende S.« ist (Part. an. II 4, 650b24 ff.), erklärt sich mit Blick auf die menschliche S. der berühmte Satz, »daß die S. in gewisser Weise alles Seiende ist«, nämlich der Form und Möglichkeit nach, da sie die sinnlichen wie intelligiblen Strukturen des Seienden erkennen kann (An. III 8, 431b20–29).

(2) Das Problem, wie sich Vermögen (*dynameis*), Teile (*moria*) und Leistungen (*erga*, *praxeis*) der S. zueinander verhalten, geht Ar. anders als die Vorgänger an, welche die Seelenteile »nach den Vermögen einteilen« und so auf »sehr viele« kom-

men, bis hin zum mutvollen (*thymikon*) oder beratschlagenden (*bouleutikon*) usw. (An. III 10, 433b1–4). Versteht man die Teile als Vermögen, so wird es »gleichsam unendlich viele« geben, zumal man, »wenn die S. dreiteilig ist«, allein beim Strebevermögen drei qualitative Niveaus unterscheiden muß (III 9, 432a22–b7). Zwar löst auch Ar. nicht die Aporie, »zu bestimmen, welche (Seelenteile) von Natur aus voneinander verschieden sind« (I 1, 402b10 f.), doch beschränkt er sie auf die fünf oben in der Einleitung aufgezählten Grundvermögen, weil diesen im Leib separate Funktionssysteme korrespondieren. Somit gibt es weit mehr Vermögen als Teile. Der sinnliche Seelenteil schließt z. B. das Vorstellungsvermögen ein, das wiederum zahlreiche Binnenvermögen und Komplexitätsgrade hat und unendlich viele Vorstellungsleistungen (*phantasmata*) erzeugen kann.

(3) Bevor das Verhältnis der S. zu den Leibesfunktionen erläutert werden kann, ist zu beachten, »in welcher der (kategorialen) Gattungen« Ar. die S. positioniert (An. I 1, 402a23 f.) und was er für den »allgemeinsten Begriff« dessen hält, »was die S. ist« (II 1, 412a5 f.). Solch abstrakte Definition unterstellt einen übergreifenden Gattungsbegriff, soweit die genannten drei S.n »nicht gleichartig« sind (I 1, 402b1–3). Da die S. nichts bloß akzidentell Qualitatives, Quantitatives usw. sein kann, muß sie unter die Kategorie der Substanz fallen. Sie ist jedoch kein konkretes Einzelding (primäre Substanz), sondern sekundäre Substanz oder Wesen (→ *ousia*). Die S. ist »dem Begriff nach Wesen« (II 1, 412b10 f.), nämlich »Wesen des beseelten Dinges« (Met. VII 10, 1035b14 f.), besser »Wesen eines bestimmten Körpers« (Gen. an. II 4, 738b27). »Wesen« meint hier »das, was Ursache des Seins ist, indem es in solchen Dingen gegenwärtig ist, die nicht von einem Subjekt ausgesagt werden«, d. h., die selbständig sind (Met. V 8, 1017b14–16). Da von den drei Arten des »Wesens« das zusammengesetzte Einzelding und die Materie ausscheiden, bleibt zur Definition nur die »Form« (→ *eidos* bzw. → *morphê*) übrig (An. II 1, 412a6–9; II 2, 414a13–15). Die dunkle Formel, die S. sei »Form eines natürlichen Körpers« (II 1, 412a20), ergänzt Ar. durch nicht

minder vielschichtige Kunstbegriffe. Materie ist reine Möglichkeit (→ *dynamis*), Form dagegen Verwirklichung (→ *energeia*). Somit wäre die S. »*energeia* eines bestimmten Körpers« (Met. VIII 3, 1043a35 f.). Ar. nennt jedoch die Art der seelischen Form lieber »Vollendung« (→ *entelecheia*), und das meint hier ein »Innehaben« abrufbarer Vollkommenheiten, »ohne« daß diese stets in »Betätigung« sein müßten. Die S. gleicht also verinnerlichten Fähigkeiten wie »Wissenschaftlichkeit« oder Klavierspielkunst. Verstünde man sie nur als *energeia* oder tatsächliches Ausüben von Fähigkeiten, wie das »Theoretisieren« oder Klavierspielen, ergäbe sich die absurde Konsequenz, daß der Schlafende keine Sinnenseele hätte. Deshalb definiert Ar. die S. schließlich als »erste«, d. h. nicht notwendig in allen Funktionen und zu jeder Zeit tatsächlich ausgeübte »Entelechie eines natürlichen Körpers, welcher der Möglichkeit nach Leben hat«, d. h. eines »organischen Körpers« (An. II 1, 412a9–11; a21–b6). Doch auch diese Formel ist nur ein vorläufiger »Umriß«, da es »einige« Seelenteile geben könne, die wie die Denkseele real vom Leib »getrennt« und somit »keines Körpers Vervollkommnung« mehr sind (413a3–10).

(4) Um den Seinsstatus der S. konkreter zu verstehen, ist »ihre Gemeinschaft mit dem Leibe« (Long. 2, 465a31 f.) zu betrachten. Daß nicht jede Art von S. in jedem beliebigen Körper sein kann, obwohl das die Pythagoreer fabulieren (An. I 3, 407b12–26), erklärt Ar. so, daß jede Teilseele »in einem bestimmten Teil des Körpers ihren Sitz hat, und zwar in einem solchen, der unter den Teilen ein eigenes Vermögen hat« (Iuv. 1, 467b13–18). Dieser → *archê* genannte Herrschaftssitz der S. ist ihr Wirk- und Ansatzpunkt im Körper, in welchem sie Bewegungen erzeugen bzw. empfinden kann. Aufgrund von Experimenten und Folgerungen lokalisiert Ar. »die *archê* der Nährseele« bei den Pflanzen im Samen, bei den Tieren im Herzen bzw. bei Blutlosen im »analogen« Organ. Dort müsse auch »die *archê* der Sinnenseele«, d. h. das gemeinsame Sensorium sein, das die Einheit des Wahrnehmens verbürgt (Iuv. 2 f., 468a20–469a27), und auch die »*archê* der animalischen Bewegung«, die als »unbewegter Punkt« über das »angeborene →

*pneuma*« auf die Punkte in den Gelenken wirke (Mot. an. 6, 700b10–14; 10, 703a12–17). Wegen dieser Verwurzelung der Teilseelen in »abgetrennten« und somit von anderen »unbeeinträchtigten« (*apathes*) Zentren (Part. an. III 10, 672b16), zu denen vermutlich auch der *nous* gehört, lokalisiert Ar. zwar »das Sinnesorgan der S.« (Sens. 2, 438b9) und so indirekt auch »die S. im Zentrum des Körpers« (Mot. an. 10, 703a37; An. I 4, 408b15–18). Andererseits erlaubt aber die Allgegenwart der S. im Leib (*anima tota in corpore toto*) nicht »einen Körperteil, der ohne Seele ist«, weil er dann keine durch Ernährung und Empfindung »beseelten Teile« hätte, sondern nur tote Organe. Deshalb muß bereits »auch der Same eine S. haben« (Gen. an. II 1, 735a5–9; II 5, 741a10–13; II 1, 734a14, zur Argumentation vgl. 733b23–735a9).

Ar. resümiert dies alles in den kausalen Definitionen der S. als »Ursache (→ *aitia*) und Prinzip des lebendigen Körpers«, das zugleich »Zweck« (→ *telos*) ist (An. II 4, 415b8–24), in den formalen Definitionen der S. als »Verhältnis und Form« des Leibes (II 2, 414a13 f.; II 1, 412b16) und im Vergleich der S. mit einer Künstlerin, die der lebendigen Natur innewohnt (Gen. an. II 4, 740b20 ff.). Somit dürfte »Nährseele« nichts anderes sein als die funktionale systemische Form zweckmäßig arbeitender Nahrungsorgane, »Sinnenseele« das hieran gekoppelte Funktionsgefüge von Sensorien, »Denkseele« das auch hieran teilhabende Funktionsganze, das in dem an den Vorstellungen arbeitenden *nous* zentriert ist. Nach der Idee der Sukzessivbeseelung werden die Anlagen der drei S.n in der Ontogenese nacheinander aktiviert (Gen. an. II 3, 736b4–737a18).

(5) An diesem Begriff gemessen sind vor allem drei ältere Vorstellungen unhaltbar: (a) die Verwechslung des *nous*, der bloß das Substrat »unserer (menschlichen) S.« ist (Met. II 1, 993b10 f.), mit der S. selbst (Anaxagoras, Demokrit: An. I 2, 404a25–b6); (b) die verräumlichende Auffassung der S., die doch »Ursprung von Bewegung« ist (II 4, 415b10), als »sich (selbst) bewegend« (Vorsokratiker und Platon), womit sie ja den Körper verlassen könnte (I 2–3, 404a20–407b11); (c) die

Anwendung des Prinzips »Gleiches (Element) wird durch Gleiches erkannt« auf die S., wodurch diese zu einem Element (Empedokles: I 5, 409b23–410b15) oder Kugelatom (Demokrit, Leukipp: I 2, 403b31–404a20) usw. materialisiert wird.

*Lit.:* J. L. ACKRILL, Aristotle's Definitions of psyche, in: Articles on Aristotle, hg. von J. BARNES/M. SCHOFIELD/R. SORABIJ, Bd. 4, London 1979, 65–75. – F. BRENTANO, Die Psychologie des Aristoteles, insbesondere seine Lehre vom nous poiêtikos, Mainz 1867. – H. BUSCHE, Die Seele als System. Aristoteles' Wissenschaft von der Psyche, Hamburg 2001. – H. CASSIRER, Aristoteles' Schrift ›Von der Seele‹ und ihre Stellung innerhalb der aristotelischen Philosophie, Tübingen 1932. – A.-C. CHAIGNET, Essai sur la psychologie d'Aristote, Brüssel 1966. – Corps et âme sur le De Anima de l'Aristote, hg. von G. R. DHERBEY, Paris 1996. – M. FREDE, Aristotle's Conception of the Soul, in: Essays on Aristotle's De Anima, hg. von M. C. NUSSBAUM/A. OKSENBERG RORTY, Oxford 1992, 93–107. – E. v. IVÁNKA, Zur Problematik der aristotelischen Seelenlehre, in: Autour d'Aristote, hg. von A. MANSION, Louvain 1955, 245–253. – R. SORABIJ, Body and Soul in Aristotle, in: Articles on Aristotle [s. o. unter ACKRILL], Bd. 4 (1979), 42–64. – E. E. SPICER, Aristotle's Conception of the Soul, London 1934. – W. WILI, Probleme der aristotelischen Seelenlehre, in: Eranos-Jahrbuch 12 (1945), 55–93.

*H. Busche*

**psychros / kalt**: s. thermos

**ptôsis / Abwandlung, Flexionsform, Kasus** (πτῶσις; lat. *casus*). Das wörtlich »Fall« bedeutende Wort *pt.*, das an der frühesten Belegstelle (Platon, Rep. X 604c6; vgl. Ar., EE VIII 2, 1247a22) zur Bezeichnung des Fallens eines Würfels verwendet wird, wurde von Ar. zu einem sprachtheoretischen Fachausdruck für bestimmte Flexionsformen des Nomens und des Verbs gemacht. In *Peri hermeneias* (*De interpretatione*), wo er nur die obliquen Kasus eines Nomens (vgl. Int. 2, 16a32–b5) und die außerpräsentischen Zeitformen eines Verbs (vgl. Int. 3, 16b16–18) als *ptôseis* bezeichnet, versteht Ar. ebenso wie in der *Poetik*, in der er zu den *ptôseis* eines Nomens auch dessen Numeri und zu den *ptôseis* eines Verbs auch dessen Frage- und dessen Befehlsform rechnet (vgl. Poet. 20, 1457a18–23), unter einer *pt.* allem Anschein nach eine grammatische Abwandlung

einer bestimmten Grundform – nämlich des Nominativs Singular im Falle der Nomina und des Indikativs Präsens im Falle der Verben –, die selbst nicht als *pt.* gilt. In der *Ersten Analytik* hingegen ist eine *pt.* für ihn offenbar eine bestimmte Art und Weise der Einbindung eines Wortes in den Zusammenhang eines Satzes. Denn in An. pr. I 36 (48b39–49a5; vgl. auch Soph. el. 14, 173b26–36) zählt er die Form des Nominativs einerseits als eine der verschiedenen Formen, in denen ein Nennwort (→ *onoma*) im Zusammenhang eines Satzes vorkommen kann, mit zu dessen »Fällen« (*ptôseis*), während er sie andererseits als die Form eines nicht in den Kontext eines Satzes eingebetteten Nennworts, als welche er sie die »Rufform« (*klêsis*) des betreffenden Wortes nennt, von dessen Kasus unterscheidet.

Die Tatsache, daß Ar. an dieser Stelle davon spricht, daß ein Nennwort dem Satzzusammenhang gemäß in einer bestimmten Weise »fällt« (*piptei*: An. pr. I 36, 49a5), läßt vermuten, daß die Metapher, die er gebraucht, wenn er bestimmte Flexionsformen als »Fälle« bezeichnet, ihren Ursprung in der Rede vom Fallen eines Würfels hat. Denn so, wie ein Würfel dadurch, daß er in eine bestimmte Position fällt, auf einen seiner möglichen Zahlenwerte festgelegt wird, wird ein Nennwort dadurch, daß es in einer bestimmten Form in den Zusammenhang eines Satzes eintritt, auf eine seiner möglichen syntaktischen Funktionen festgelegt. Der in An. pr. I 36 greifbare *pt.*-Begriff scheint die Kasustheorie der Stoiker, der zufolge nur die Flexionsformen des Nomens, die man heute als Kasus zu bezeichnen pflegt, *ptôseis* sind, nachhaltig beeinflußt zu haben.

*Lit.:* W. AX, Der Einfluß des Peripatos auf die Sprachtheorie der Stoa, in: Dialektiker und Stoiker. Zur Logik der Stoa und ihrer Vorläufer, hg. von K. DÖRING/Th. EBERT, Stuttgart 1993, 11–32. – O. PRIMAVESI, Casus – Πτῶσις. Zum aristotelischen Ursprung eines umstrittenen grammatischen Terminus, in: A & A 40 (1994), 86–97.

*H. Weidemann*

**pyr / Feuer** (πῦρ; lat. *ignis*) ist eines der vier klassischen irdischen Elemente (→ *stoicheion* = Grundbaustein der Materie:

Erde, Wasser, Luft, F.), die Ar. *archai* (»Anfänge«), *stoicheia* oder *sômata* (»Körper) nennt (Cael. III 3, 302b7 ff.). Die vier irdischen Elemente umfassen einander als konzentrische Hohlkugeln mit der Erde im Zentrum, umgeben von Wasser, Luft und F. (Meteor. II 2, 354b23 ff.). Das *p.* hat eine Bewegungstendenz nach oben (Cael. IV 2, 308b13 f.); die Feuerkugel schließt die vier irdischen Elemente gegen den → *aithêr* ab (Meteor. I 4, 341b13 ff.). Genauer formuliert Ar. in Meteor. I 4, 341b18 ff., daß die Feuersphäre aus Brennstoff bestehe (*hypekkauma*), der durch geringe Reibung entzündet werde. Damit erklärt er, daß nur einzelne Leuchtkörper sichtbar sind. *p.* ist durch die beiden Elementarqualitäten Wärme (*thermon*) und Trockenheit (*xêron*) gekennzeichnet, wobei die Wärme das primäre Merkmal ist (Gen. corr. II 3, 330b3 f.; 331a5 f.). F. kann sich daher am leichtesten in die feucht-warme Luft (→ *aêr*) oder die trocken-kalte Erde (→ *gê*) verwandeln (Gen. corr. II 4, 331a7 ff.).

Während *p.* in diesen Zusammenhängen als Stoff erscheint, deuten Formulierungen wie »*p.* ist ein Überschuß an Wärme (→ *hyperbolê thermotêtos*)« (Gen. corr. II 3, 330b25 f.; vgl. II 8, 335a18 ff.) darauf, daß *p.* als abstrakte, formgebende Wirkkraft der Wärme verstanden wird. Entsprechend ist in den zoologischen Schriften nur selten vom *p.* die Rede (Respir. 8, 474b12; 15, 478a16 f.), viel häufiger dagegen von *thermotês*. In An. II 4, 416a9 ff. wendet sich Ar. gegen Vorgänger, die allein das *p.* zur Ursache von Ernährung und Wachstum gemacht hätten: es sei zwar Mitursache, aber es bedürfe eines begrenzenden und steuernden Logos. In Gen. an. II 3, 736b35 führt Ar. aus, daß das »sogenannte Warme« (→ *thermos*) den Samen zeugungsfähig mache, daß dies aber nicht »das F. oder eine so beschaffene Kraft« sei. Denn im F. entstünden keine Tiere.

*J. Althoff*

## r

**rhêma / Aussagewort, Zeitwort** (ῥῆμα; lat. *verbum*). Als *rhêmata* bezeichnet Ar. sowohl in einer finiten Form gebrauchte Verben (wie z. B. »gesundet«: Int. 3, 16b9) als auch in Verbin-

dung mit der Kopula »ist« gebrauchte Adjektive (wie z. B. »weiß«: Int. 1, 16a15; 10, 20b2) im Hinblick darauf, daß sie sich dazu eignen, als das Prädikat eines einfachen Aussage- oder Behauptungssatzes von dem Gegenstand, den das als Subjekt des betreffenden Satzes fungierende Nennwort (→ *onoma*) benennt, etwas auszusagen. Im Unterschied zu einem Nennwort ist ein Aussagewort »ein Zeichen für etwas von etwas anderem Gesagtes« (Int. 3, 16b7), das zu dem, was es als ein solches Zeichen bedeutet, »die Zeit mit hinzubedeutet« (Int. 3, 16b6; b8; vgl. Poet. 20, 1457a14 f.; a17 f.). Das heißt, daß z. B. das Aussagewort *hygiainei* (ist gesund) im Unterschied zu dem Nennwort *hygieia* (Gesundheit), das die Eigenschaft, gesund zu sein, in der Weise bezeichnet, daß es sie benennt, für diese Eigenschaft in der Weise ein Zeichen ist, daß es sie einem Gegenstand zuspricht, indem es von ihm aussagt, daß sie ihm zum jetzigen Zeitpunkt zukommt (vgl. Int. 3, 16b8 f.). Da ein Aussagewort nur innerhalb eines Satzes, dessen Prädikat es bildet, in der für es spezifischen Weise als Zeichen fungieren kann, sind die Aussagewörter in der Isolation vom Kontext eines Satzes Nennwörter, als welche sie zwar eine Bedeutung haben, aber nicht in der Weise, daß sie ein Zeichen dafür wären, daß die von ihnen bezeichnete Eigenschaft einem Gegenstand zukommt (vgl. Int. 3, 16b19–23). Während Ar. in Int. 3 die Bezeichnung »Aussagewort« der Gegenwartsform eines Verbs vorbehält (vgl. 16b16–18), läßt er in Int. 10 (vgl. 19b13 f.) und Poet. 20 (vgl. 1457a14–18) auch die außerpräsentischen Zeitformen eines Verbs, die er in Int. 3 als »(temporale) Abwandlungen (→ *ptôsis*) eines Aussagewortes« bezeichnet (16b17; vgl. Int. 5, 17a9 f.), als Aussagewörter im eigentlichen Sinne gelten.

*Lit.:* E. MONTANARI, La sezione linguistica del *Peri hermeneias* di Aristotele, Bd. 1, Florenz 1984; Bd. 2, Florenz 1988. – H. WEIDEMANN, Aristoteles. Peri hermeneias, übers. und erl., Berlin $^{2}$2002 ($^{1}$1994).

*H. Weidemann*

**rhêtorikê (sc. technê) / Rhetorik, Redekunst** (ῥητορική; lat. *ars rhetorica*). Der Begriff ist erst seit Platon als Bezeichnung

der Redekunst gebräuchlich. Bei Ar. findet sich eine eingehende Behandlung der Disziplin *rh.* in der gleichnamigen Schrift. Er definiert die *rh.* als Fähigkeit, bei jeder Sache das möglicherweise Überzeugende zu betrachten (Rhet. I 2, 1355b26 f.). Der in dieser Definition gebrauchte Ausdruck »Fähigkeit« (→ *dynamis*) weist darauf hin, daß die entsprechende Disziplin auch eine anwendungsbezogene Seite hat, begründet aber keinen Widerspruch zu der Tatsache, daß Ar. die *rh.* als → *technê* und Methode ansieht. Das Überzeugende (*pithanon*) als Gegenstand der *rh.* muß zwar immer in Beziehung auf mögliche Adressaten gesehen werden (I 2, 1356b26 f.), dennoch handelt es sich dabei für Ar. um eine objektiv beschreibbare Größe, denn er unterscheidet auch zwischen dem wirklich und dem nur scheinbar Überzeugenden (1355b15 f.).

Ar. führt die *rh.* als Gegenstück (*antistrophos*) zur Dialektik (→ *dialektikê*) ein (I 1, 1354a1); die damit behauptete Analogie läßt sich wie folgt konkretisieren: (1) Rh. verhält sich zu den Redehandlungen der öffentlichen Rede, wie Anklagen und Verteidigen, Zu- und Abreden, ebenso, wie sich die Dialektik zum Aufstellen und Angreifen einer These verhält. (2) Rh. hat ebenso wie Dialektik keinen abgegrenzten Bereich, über dessen Gegenstände sie Kenntnisse zu ermitteln und zu lehren versucht. Mißversteht man den Charakter der *rh.* in dieser Hinsicht, führt dies entweder dazu, daß Rhetoriker sich anmaßen, die politische Wissenschaft zu vertreten (I 2, 1356a27 f.), oder dazu, daß man die *rh.* wie eine Wissenschaft über die Gegenstände öffentlicher Reden konzipiert und nicht als Analyse des Überzeugenden (I 4, 1359b2–18). Nach Ar. hingegen ist das Überzeugende in gleicher Weise Gegenstand der *rh.*, wie das Schlüssige Gegenstand der Dialektik ist. (3) Der Vorgang des rhetorischen Überzeugens ist analog zum Vorgang des dialektischen Beweisens, zumindest soweit es die beweisend-argumentativen Überzeugungsmittel (→ *pistis*) betrifft. (4) Die logischen Grundbegriffe der Dialektik (*syllogismos*, *endoxon*, *protasis* etc.) können weitgehend auf die *rh.* angewandt werden. (5) Das dialektische Verfahren der Topoi (→ *topos* (2)) kann in die *rh.* übernommen werden.

Die Analogie von *rh.* und Dialektik endet da, wo es darum geht, nicht-argumentative Überzeugungsmittel in die Rh. einzuführen; da das hierfür relevante Material eher aus der Moralpsychologie stammt, modifiziert Ar. die Analogiebehauptung dahin gehend, »daß Rh. so etwas wie ein Seitenzweig der Dialektik und der Untersuchung über den Charakter ist, welche zu Recht auch als politische Wissenschaft bezeichnet« werde (I 2, 1356a25–27). Auch die Behandlung der sprachlichen Form (→ *lexis*) in Buch III der *Rhetorik* kann nicht aus der Verwandtschaft der *rh.* mit der Dialektik erklärt werden, hier steht vielmehr die *Poetik* Pate.

Die *rh.* ist nützlich, weil selbst das genaueste Wissen von einem Gegenstand nicht dazu befähigt, unter den Bedingungen der öffentlichen Rede eine diesbezügliche Überzeugung herzustellen. Außerdem kann die elaborierte *rh.* als Mittel zur Selbstverteidigung des vernünftigen Standpunkts (→ *logos*) angesehen werden (I 1, 1355a20–b7).

Während die voraristotelische Redekunst die Teile der Kunst durch die verschiedenen Teile der Rede definierte, sind die Teile der Aristotelischen *rh.* von den Teilen der Rede selbst weitgehend unabhängig, das Thema der Redeteile gilt bei Ar. sogar als minderwertig (I 1, 1354b16–21). Ar. gliedert die *rh.* vielmehr nach systematischen Gesichtspunkten: Deren wichtigster ergibt sich aus der Lehre der drei verschiedenen Überzeugungsmittel (*pistis*), welche auch die Struktur von *Rhetorik* I und II vorgibt; während deren Gegenstand unter den Aspekt der Gedankenführung (*dianoia*) fällt und das Was einer Rede betrifft, wird das Wie der Rede, die Formulierung, unter dem Stichpunkt der *lexis* ausgearbeitet. Ein letzter Aspekt der *rh.* ergibt sich aus der Definition und Anordnung verschiedener Redeteile (→ *taxis*).

*Lit.:* Ch. RAPP, Dialektik und Rhetorik. Über dialektische und topische Elemente in Aristoteles' *Rhetorik*, in: Methexis 16 (2003), 65–82.

*Ch. Rapp*

**rhopê / Impuls, Gewicht** (ῥοπή; lat. *pondus*) meint ursprünglich die Neigung einer Waagschale oder das, was an der

Waage einen Ausschlag bewirkt und gewichtig ist. Entsprechend ist der I. bei Ar. in einem weiten Sinn etwas, das etwas ausrichten kann und ausschlaggebend für einen Sachverhalt ist. In diesem Sinn kann I. parallel zum Begriff des Vermögens (→ *dynamis*) verwendet werden (EN X 1, 1172a23 f.). Der Gedanke des Gleichgewichts einander widerstreitender I.e ist für das Aristotelische Verständnis des Lebens (→ *zôê*) zentral, denn »alles bedarf des gegensätzlichen I.es, damit es Mäßigung und das Mittlere (vgl. → *meson*) erreicht« (Part. an. II 7, 652b16–18). Insbesondere muß das Verhältnis von Wärme und Kälte im Lebewesen ausbalanciert sein (Respir. 9, 474b31; 15, 478a16).

Im engeren Sinn ist der »I. der Schwere (*baros*) und Leichtigkeit (*kouphotês*)« eines Körpers gemeint (Cael. III 2, 301a22 f.; vgl. III 6, 305a25). Dies ist ein I. zur Bewegung, denn ein schwerer Körper hat von Natur (→ *physis*) aus den I., zur Weltmitte zu fallen, ein leichter Körper den, zu dem die Welt umfassenden Himmel (→ *ouranos*) zu steigen (Cael. II 14, 297a28; b7; III 2, 300b24 f.). Von diesem I. hängt die Geschwindigkeit (→ *tachos*) der Fall- oder Aufwärtsbewegung eines Körpers ab, »denn wir sehen, daß das, was einen größeren I. entweder der Schwere oder der Leichtigkeit hat […] sich schneller durch die gleiche Strecke bewegt, und zwar proportional zu den gegenseitigen Größenverhältnissen« (Phys. IV 8, 216a13–16; vgl. Cael. II 1, 284a24). Gelegentlich ist nur der I. der Schwere gemeint, d. h. das Gewicht (Met. X 1, 1052b28–30).

*Lit.:* H. S. LANG, The Order of Nature in Aristotle's *Physics*. Place and the Elements, Cambridge 1998, 165–262.

*J. Hübner*

## S

**saphes / klar, deutlich, bestimmt** (σαφές; lat. *clarus*). (1) Klarheit ist für Ar. eine zentrale »Tugend der sprachlichen Form« (*aretê lexeôs*: Poet. 22, 1458a18 f.; Rhet. III 2, 1404b1 f.), die nicht nur für Dialektik und Philosophie, sondern auch für Redekunst und Dichtkunst erstrebenswert ist. Um die geforderte Klarheit herzustellen, empfiehlt Ar., beim Formulieren

so weit wie möglich übliche Ausdrücke zu verwenden (Poet. 22, 1458a35 und b4 f.): »Denn alle unüblichen Ausdrücke sind unklar« (Top. VI 2, 140a5). Wenn es darum geht, etwas zu definieren, mahnt Ar. mit besonderem Nachdruck zur Klarheit (Top. VI 1, 139b13 f.; vgl. An. post. II 13, 97b31 f.), »da die Definition um des Verstehens willen angegeben wird« (Top. VI 1, 139b14 f.).

(2) Mit Blick auf das Procedere einer wissenschaftlichen Untersuchung schlägt Ar. vor, diejenigen Dinge als Ausgangspunkt zu nehmen, die für uns klar und bekannt sind, und dann zu den Dingen fortzuschreiten, die für uns unklar, an sich aber, d. h. ihrer Natur nach, klar sind (Phys. I 1, 184a16–18; An. II 2, 413a12 f.). Dabei gelten zusammengesetzte und sinnlich wahrnehmbare Einzeldinge als solche, die für uns *s.* sind (Phys. I 1, 184a21 f.), während einfachere und abstraktere Entitäten wie Elemente oder Prinzipien (a22 f.) für Ar. die Eigenschaft haben, von Natur aus *s.* zu sein.

*R. Geiger*

**schêma / Figur, Form** (σχῆμα; lat. *figura*, *forma*) ist der Grundbedeutung nach die äußere Form oder Gestalt von empirisch erfahrbaren Gegenständen und kommt in dieser Bedeutung dem Wort → *morphê* (in dessen alltagssprachlicher Verwendung) sehr nahe. Dementsprechend heißt es in Met. VII 3, 1029a4 f., Form (*morphê*) sei die Gestalt (*sch.*) des Äußeren, und ähnlich in Cat. 8, 10a11 f.: »Eine vierte Art der Qualität ist die Figur (*sch.*) und die äußere Form (*morphê*) jedes Dinges.« Für Flüssigkeiten ist es nach Top. V 2, 130b35 charakteristisch, daß sie »sich in jede Gestalt bringen« lassen. Häufig wird diese äußere Gestalt mit der farblichen Qualität kontrastiert (z. B. Meteor. III 2, 372a33 f.).

Bestimmte Typen derartiger äußerer Gestalten, wie Kreis(förmigkeit) oder Dreieck(igkeit), bzw. die diesen entsprechenden geometrischen Begriffe, wie der Begriff des Kreises oder des Dreiecks, werden von Ar. ebenfalls als *sch.* bezeichnet; die passendste Entsprechung im Deutschen ist hier

das Wort »Figur«. In Cael. II 4, 286b23 nennt Ar. den Kreis »die ursprünglichste der Figuren«.

Der erläuterte Teil des Bedeutungsspektrums tritt noch zutage in Kants Konzeption vom »Schematismus unseres Verstandes« als einer Fähigkeit des Verfügens über Begriffe wie beispielsweise denjenigen des Hundes aufgrund der Beherrschung einer Regel, »nach welcher meine Einbildungskraft die Gestalt eines vierfüßigen Tieres allgemein verzeichnen kann, ohne auf irgend eine einzige besondere Gestalt, die mir die Erfahrung darbietet, […] eingeschränkt zu sein« (Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 180).

Allgemeiner gilt als *sch.* jeder Typus, jede Sorte oder Art, wie wenn z. B. in Pol. VI 4, 1318b26 f. von einer Form (Art) von Demokratie die Rede ist.

In der Logik kann *sch.* eine Formeigenschaft einer Aussage meinen. Beispielsweise sollen nach An. pr. I 3, 25b20 f. Aussagen des Typs »A kann einem B nicht zukommen« (oder: »Für wenigstens ein B gilt, daß es möglicherweise [ein] non-A ist«) trotz ihrer scheinbaren Negativität letztlich bejahende »Form« haben.

Als Terminus technicus der Syllogistik (vgl. → *syllogismos*) bezieht *sch.* sich auf bestimmte Formeigenschaften von Paaren von Aussagen, die als Prämissen von Syllogismen in Frage kommen. Die zweite (von drei bei Ar. unterschiedenen sog. syllogistischen »Figuren«) beispielsweise wird von Ar. folgendermaßen charakterisiert: »Wenn aber das Selbige bei dem einen jedem, bei dem anderen aber keinem zukommt, oder bei beiden jedem oder keinem, so nenne ich diese Figur die zweite« (An. pr. I 5, 26b34–36).

*Lit.:* G. PATZIG, Die Aristotelische Syllogistik. Logisch-philologische Untersuchungen über das Buch A der »Ersten Analytiken«, Göttingen $^{3}$1969 (Kap. IV).

*U. Nortmann*

**sêmainein / bezeichnen, bedeuten** (σημαίνειν; lat. *significare*). Das mit dem Substantiv *sêmeion* (Zeichen) etymologisch verwandte Verb *s.*, das er gleichbedeutend mit dem Verb *dêloun*

(kundgeben) verwendet, dient Ar. vor allem zur Beschreibung der Beziehung, in der die stimmlichen Äußerungen von Tieren und Menschen in ihrer Eigenschaft als Zeichen zu dem stehen, wofür sie Zeichen sind (→ *sêmeion*). Während Tiere, soweit sie zu stimmlichen Äußerungen fähig sind, mit ihrer Stimme lediglich Empfindungen von Schmerz und Lust »füreinander bezeichnen« (d. h. einander anzeigen) können, kann der Mensch, der als einziges Lebewesen in der Lage ist, sich mit Hilfe seiner Stimme in sprachlicher Form zu äußern, und der als einziges Lebewesen einen Sinn für das hat, was »kundzugeben« Aufgabe der Sprache (→ *logos*) ist, nämlich einen Sinn dafür, was gut und was schlecht, was gerecht und was ungerecht ist usw., im Unterschied zu den Tieren hierüber mit seiner Stimme sprechen (vgl. Pol. I 2, 1253a9–18).

Was die sprachlichen Äußerungen der menschlichen Stimme bezeichnen, sind unmittelbar die Gedanken, denen ein Sprecher mit seinen Worten Ausdruck verleiht, und mittelbar die durch diese Gedanken in seiner Seele abgebildeten Dinge und Sachverhalte, die er, indem er diese Gedanken denkt, mit seinen Worten meint (vgl. Int. 1, 16a3–11). Die mit einem Wort gemeinte Sache, die, da man ja »auch Nichtseiendes bezeichnen kann« (An. post. II 7, 92b29 f.), nicht unbedingt zu existieren braucht, ist das von dem betreffenden Wort im eigentlichen Sinne Bezeichnete. Den Gedanken an diese Sache, durch den sie in der Seele desjenigen, der das betreffende Wort ausspricht, – und natürlich auch in der Seele desjenigen, der es hört (vgl. Int. 3, 16b20 f.) – abgebildet wird, bezeichnet das betreffende Wort lediglich in dem Sinne, daß es ihn als seine Bedeutung ausdrückt oder ihn bedeutet. Darin, daß es ganz verschiedene Worte sind, durch die in verschiedenen Sprachen dieselben Gedanken zum Ausdruck gebracht und dieselben Dinge bezeichnet werden, zeigt sich, daß die sprachlichen Äußerungen der menschlichen Stimme im Unterschied zu den stimmlichen Äußerungen der Tiere für das, was sie bezeichnen, keine natürlichen Zeichen sind, sondern Symbole (→ *symbolon*), d. h. Zeichen, deren Bedeutung auf einer Übereinkunft beruht (vgl. Int. 1, 16a3–8; 2, 16a26–29).

*Lit.:* R. GUSMANI, »Bedeutung« e »Bezeichnung« in Aristotele?, in: o-o-pe-ro-si. Festschrift für Ernst Risch zum 75. Geburtstag, hg. von A. ETTER, Berlin/New York 1986, 535–545. – T. H. IRWIN, Aristotle's concept of signification, in: Language and Logos. Studies in ancient Greek philosophy presented to G. E. L. Owen, hg. von M. SCHOFIELD/M. C. NUSSBAUM, Cambridge 1982, 241–266. – H. WEIDEMANN, Aristoteles. Peri hermeneias, übers. und erl., Berlin $^{2}$2002 ($^{1}$1994). – DERS., War Aristoteles ein Repräsentationalist?, in: Ancient and Medieval Theories of Intentionality, hg. von D. PERLER, Leiden u. a. 2001, 97–104.

*H. Weidemann*

**sêmeion / Zeichen** (σημεῖον; lat. *signum*). Denjenigen Zeichenbegriff, den das Wort *s.* bedeutet, wenn mit ihm ein natürliches Z. gemeint ist, also ein Anzeichen oder Indiz, definiert Ar. folgendermaßen: »Wofür gilt, daß dann, wenn es der Fall ist, das und das (ebenfalls) der Fall ist oder daß dann, wenn es geschieht, das und das zuvor geschehen ist oder danach (geschehen wird), das ist dafür, daß es geschehen ist (bzw. geschehen wird), bzw. dafür, daß es der Fall ist, ein Z.« (An. pr. II 27, 70a7–9). Ein natürliches Z. ist dieser Definition zufolge entweder ein Sachverhalt, der stets zusammen mit einem bestimmten anderen Sachverhalt besteht und dessen Bestehen daher auf das Bestehen dieses anderen Sachverhalts zu schließen erlaubt, oder ein Ereignis, das regelmäßig vor oder nach einem bestimmten anderen Ereignis eintritt und dessen Eintreten daher auf das Eintreten bzw. das Eingetretensein dieses anderen Ereignisses zu schließen erlaubt.

Als *s.* bezeichnet Ar. auch die eine der beiden Prämissen eines Schlusses, mit dessen Hilfe vom Vorliegen eines Indizes auf das Vorliegen dessen, wofür es ein Indiz ist, geschlossen werden kann (vgl. An. pr. II 27, 70a6 f.), wobei er es allerdings im unklaren läßt, ob er diejenige Prämisse meint, die den Zusammenhang zwischen Indiz und Indiziertem zum Ausdruck bringt (so Ross 1965, 500), oder diejenige, die das Vorliegen des Indizes behauptet (so Burnyeat 1982, 198, Anm. 13). Das Wort *s.* findet darüber hinaus auch auf Argumente der Form »q, denn p« (z. B. »Diese Frau ist schwanger, denn sie hat Milch« [vgl. An. pr. II 27, 70a13–16]) Anwendung, die das Bestehen

des indizierten Sachverhalts, daß q, mit dem Hinweis darauf begründen, daß der ihn indizierende Sachverhalt, daß p, besteht. Ein derartiges Argument nimmt, wenn der in ihm stillschweigend vorausgesetzte Zusammenhang zwischen indizierendem und indiziertem Sachverhalt in einer eigenen Prämisse (im angeführten Beispiel: »Wer Milch hat, ist schwanger«) ausdrücklich zur Sprache gebracht wird, die Gestalt eines syllogistisch ausformulierten Zeichenschlusses (vgl. → *syllogismos*) an (vgl. An. pr. II 27, 70a24–38). Soweit es ihm, wie in An. pr. II 27 (70a3–b6) und Rhet. I 2 (1357a32–b25), um den Zeichencharakter natürlicher Z. geht, gebraucht Ar. das Wort *s.* also nicht nur in der Bedeutung »Indiz«, sondern auch in der Bedeutung »Indizienprämisse« sowie in der Bedeutung »Indizienargument«. Ein *s.*, das notwendig ist – sei es in dem Sinne, daß es ein Indizienargument ist, das unwiderlegbar und daher zwingend ist, sei es in dem Sinne, daß es ein Indiz ist, das ein untrügliches Anzeichen für das von ihm Indizierte ist, oder eine Indizienprämisse, in der von einem solchen Indiz die Rede ist –, nennt Ar. ein → *tekmêrion*, d. h. einen Beweis (oder Beleg) bzw. ein Beweismittel (vgl. Rhet. I 2, 1357b3–10; b16 f.; An. pr. II 27, 70b1–6).

Soweit es sich nicht auf natürliche, sondern auf konventionelle Z. bezieht, wird das Wort *s.* von Ar. gleichbedeutend mit dem Wort → *symbolon* (Symbol) gebraucht (vgl. Int. 1, 16a4; a6). Außer der Bedeutung »Z.« hat das Wort *s.* für ihn im übrigen auch die Bedeutung »geometrischer Punkt« (z. B. An. post. I 10, 76b5; Phys. VI 9, 240b3) sowie die Bedeutung »Zeitpunkt« (z. B. Cael. I 12, 283a11; Phys. VIII 8, 262b2).

*Lit.:* M. F. BURNYEAT, The origins of non-deductive inference, in: Science and Speculation. Studies in Hellenistic theory and practice, hg. von J. BARNES u. a., Cambridge/Paris 1982, 193–238. – G. MANETTI, Le teorie del segno nell'antichità classica, Mailand 1987. – W. D. ROSS, Aristotle. Prior and Posterior Analytics, Oxford $^{3}$1965 ($^{1}$1949). – J. SPRUTE, Die Enthymemtheorie der aristotelischen Rhetorik, Göttingen 1982. – H. WEIDEMANN, Aristotle on Inferences from Signs (*Rhetoric* I 2, 1357b1–25), in: Phronesis 34 (1989), 343–351.

*H. Weidemann*

**soloikismos / Sprachfehler, fehlerhaftes Griechisch, Solözismus** (σολοικισμός). Der Ausdruck *s.* mit dem entsprechenden Verb *soloikizein* geht auf die Stadt Soloi in Kilikien zurück; die dort angesiedelten Griechen sollen im Lauf der Zeit das attische Griechisch verlernt haben (vgl. DL I 51), so daß der Ort zum Inbegriff von fehlerhaftem Griechisch wurde. In gewisser Hinsicht ist der Ausdruck daher dem *hellênizein*, dem korrekten Gebrauch des Griechischen (vgl. Rhet. III 5), entgegengesetzt, wenngleich Ar. den Ausdruck offenbar nur auf bestimmte Sprachfehler anwenden möchte. In Soph. el. 3, 165b21 definiert er den *s.* zwar sehr weit als barbarischen bzw. nicht-griechischen Gebrauch der sprachlichen Form, versteht dann aber im Rest derselben Schrift nur solche sprachliche Fehler als *s.*, die auf der Inkongruenz der Genusendungen beruhen (14, 173b17–34; 32, 182a7–b2); eristische Schlüsse durch einen (vermeintlichen) *s.* kommen vor allem dann zustande, wenn ein Übergang von einem Pronomen im Neutrum zu einem Nomen im Maskulinum stattfindet. In Rhet. III 5, 1407b18 ff. spricht Ar. auch von einem *s.*, wenn man mehrere Dinge durch den Bezug auf einen unpassenden Ausdruck zusammenbindet, z. B. wenn man »Farbe« und »Laut« auf den Ausdruck »sehen« und nicht auf »wahrnehmen« bezieht.

*Ch. Rapp*

**sôma / Körper** (σῶμα; lat. *corpus*). Ein K. ist eine kontinuierliche (→ *syneches*) und somit teilbare Größe, begrenzt durch Flächen und ausgedehnt in drei Dimensionen (Phys. III 5, 204b5; b20; IV 1, 209a5; Met. V 6, 1016b27 f.; V 13, 1020a14; vgl. Platon, Tim. 53c; Leg. 896d). K. sind natürlich (»physisch«), und sie sind entweder (1) unbelebt – »einfache K.« (vgl. → *stoicheion*) und Mischungen (→ *meixis*) – oder (2) belebt – Lebewesen und ihre Teile (für diese Aufteilung vgl. Platon, Phdr. 245e). Ar. spricht im Sinne seiner Definition auch von mathematischen K.n (Met. I 8, 990a16; vgl. Euklids Definition von Körper [*stereon*]: Elem. XI 1). »Flächen, Volumina, Längen und Punkte, über die der Mathematiker forscht«

(Phys. II 2, 193b24–26), werden von physischen K.n durch Abstraktion (→ *aphairesis*) gewonnen (Met. XIII 3, bes. 1077b28). Physische K. sind: Substanz (→ *ousia*: Met. VIII 1, 1042a7–11), vollständig, weil von allen drei Dimensionen begrenzt (Cael. I 1, 268a22–24), fähig, in eine Mischung einzugehen, und somit abgetrennt (→ *chôriston*: Gen. corr. I 10, 327b20–22). Als Bewegungsprinzipien (vgl. → *kinêsis*: Cael. I 2, 268b13) bewegen sie sich zu und bleiben an ihren natürlichen Orten (Phys. IV 4, 211a4 f.), können aber durch Zwang (→ *bia*) anders bewegt werden. Sie sind ständig dem Wandel unterworfen (Gen. corr. I 5, 321b24–28), weil die dafür nötigen Gegensätze (s. u.) immer vorhanden sind, entweder in der Umwelt (vgl. → *periechein*) oder im K. selber (Long. 3, 465b11 f.; b29 f.). Ein natürlicher K. kann als Materie (→ *hylê*) für etwas (weitere natürliche K. oder Artefakte) dienen. Die Begriffe K. und Materie dürfen aber nicht gleichgesetzt werden, da K. eine bestimmte Größe ist, Materie aber nicht (Met. VII 3, 1029a12–25).

Zu den zwei Arten: (1) Die Prinzipien (→ *archê*) wahrnehmbarer K. sind fühlbare Gegensätze (*enantiôseis*), die an einer nicht abgetrennten Materie auftreten. Diese Gegensätze sind teils aktiv (heiß – kalt) und teils passiv (flüssig – fest); die weiteren Eigenschaften der K. lassen sich aus ihnen erklären (Gen. corr. II 2, 329b24–34; Part. an. II 1, 646a16–20). Daraus ergeben sich zunächst vier »Verknüpfungen« (*syzygiai*), d. h. die »einfachen K.« Feuer, Luft, Wasser, Erde (Gen. corr. II 3, 330a30–b7), die aber nicht in Reinform vorkommen (330b21–30). Alle gemischten K. im sublunaren Bereich bestehen aus allen vier einfachen K.n (II 8). K. sind auch durch das Gegensatzpaar Schwere – Leichtigkeit charakterisiert (Cael. III 2, 301a24–b16): Erde bewegt sich natürlicherweise zur Mitte der Welt hin, darauf liegt Wasser; Feuer steigt nach oben, darunter sammelt sich Luft (Cael. IV 1, 308a14–17; Phys. IV 5, 212b29–213a11). Einfache K. entstehen in ständigem Kreislauf auseinander (Gen. corr. II 4; 10, 337a1–6), sind aber nicht »Selbstbeweger« wie Lebewesen, weil ihre Bewegung eines externen Bewegers bedarf (Phys. VIII 4). Um die vier einfachen K. dre-

hen sich die Himmelskörper, die aus dem »ersten K.« bestehen (Cael. I 3, 270b2 f.; vgl. → *aithêr*), im Kreis (I 2–4; II 5 f.).

(2) Beseelter K. ist das Vermögende (Materie), dessen Aktualität (→ *entelecheia*; Form: → *eidos*) die Seele (→ *psychê*) ist (An. II 1, 412a19–21): Seele ist »die erste Aktualität eines natürlichen K.s mit dem Vermögen (→ *dynamis*) zu leben«. Der K. dient, sowohl als ganzer als auch in seinen Teilen, der Seele als Werkzeug (→ *organon*: An. II 1, 412a27–b1; II 4, 415b18–20). Daher ist eine Leiche kein K. in diesem Sinn mehr (II 1, 412b25 f.). Im Aufbau von Lebewesen lassen sich drei Ebenen unterscheiden (Part. an. II 1, 646a12–24): (i) die Kombination der elementaren Vermögen zu »einfachen K.n« (s. o. (1)), (ii) Homoiomere (→ *homoiomerê*) aus diesen Kombinationen, (iii) Anhomoiomere. Zu den Handlungen, denen der K. als Werkzeug dient (vgl. I 5, 645b14–17), zählen v. a. Wahrnehmung (→ *aisthêsis*) und Ernährung (→ *trophê*): Der beseelte K. muß warm sein, um der Ernährung zu dienen (Iuv. 4, 469b6–13), gemischt, um Wahrnehmung zu leisten (An. III 12, 434b8–14; 13, 435a11–24), die eine durch den K. verursachte Bewegung der Seele ist (Somn. 1, 454a8–10). Der K. ist nicht nur Werkzeug der Ernährung, er wird genährt von der ersten Seele (An. II 4, 416b22). Das Blut (→ *haima*) bzw. sein Analogon dient als Materie für den ganzen K. (Part. an. III 5, 668a5; a13–27). Bei der Zeugung trägt das Weibchen die körperlichen Aspekte des Keims bei (Gen. an. II 4, 738b26). Ar.' Definition des K.s ist später Standard in der Stoa (Plotin, Enn. VI.1.26; SVF II 315; 357; 358; 381).

*Lit.:* R. A. H. KING, Aristotle on life and death, London 2001, 74–114. – H. LANG, The order of nature in Aristotle's *Physics*, Cambridge 1998.

*R. A. H. King*

**sophia / Weisheit** (σοφία; lat. *sapientia*; Adj.: *sophos* / weise) ist für Ar. sowohl ein Gegenstand der Ethik (besonders EN VI 7), da sie eine der intellektuellen Tugenden (→ *aretê*) ist, als auch der Metaphysik (besonders I 1–2), weil sie die Höchstform des Wissens darstellt. W. heißt nicht eine ehrwürdige »Lebens-

weisheit« (→ *phronêsis*), sondern (1.1) im weiten Verständnis ein außergewöhnliches Können, eine überragende Fachkompetenz. W. ist jene Vollkommenheit einer Kunst (→ *technê*), die »Pheidias als Steinmetzen und Polyklet als Bildhauer« auszeichnet (EN VI 7, 1141a9–12). (1.2) In Poet. 18, 1456a22 bezeichnet Ar. jemanden als weise, der zwar schlau ist, aber schlecht sein und überlistet werden kann.

(2) Für das enge Verständnis löst Ar. die W. von aller Bindung an gewisse Bereiche (*kata* → *meros*: EN VI 7): (2.1) Die W. wird zur Meisterschaft im Wissen »im Allgemeinen« (*holôs*: EN VI 7, 1141a13): Man weiß, soweit es möglich ist, alles, ohne eine Wissenschaft vom Besonderen zu haben (Met. I 2, 982a8–10); Wahrnehmungen gelten daher nicht als W. (b10; s. aber XI 2, 1060a9 f.). Diese »universale Wissenschaft«, nach EN X 7, 1177a24 f. gleichbedeutend mit Philosophie (→ *philosophia*; vgl. Met. I 2, 982b12 ff.), nimmt innerhalb der intellektuellen Tugenden den Rang ein, den bei den Charaktertugenden die universale Gerechtigkeit (→ *dikaiosynê*) besitzt. Die W. stellt überdies den epistemischen Superlativ dar (*malista epistêton*: 982a32 f.); sie ist die »genaueste«, d. h. den ersten Prinzipien nächste Wissenschaft (a16 f.). Der Weise soll nicht bloß wissen, was aus den Prinzipien (→ *archê*) folgt, sondern auch die Wahrheit (→ *alêtheia*) über die Prinzipien kennen (a17 f.). Da für dieses der Geist (→ *nous*), für jenes die Wissenschaft (→ *epistêmê*) zuständig ist, umfaßt die W. sie beide (a19). Die W. ist für den gesamten theoretischen Bereich die sowohl umfassende als auch vollkommene intellektuelle Fähigkeit. Deren Tätigkeit heißt → *theôria*. Daß die W. das Haupt der Wissenschaft ist, verdeutlicht Met. I 1 f. mit einer Stufenfolge von Wissensformen, die von der Wahrnehmung (→ *aisthêsis*) über Erinnerung (→ *mnêmê*) und Erfahrung (→ *empeiria*) zur Wissenschaft oder aber Kunst(fertigkeit) führt und in der W. gipfelt.

(2.2) Ar. versteht »weise« auch als komparativen Begriff: Der »Künstler« (*technitês*) ist weiser als der Erfahrene und der leitende Künstler weiser und zugleich angesehener als der Handwerker; denn der eine kennt nur das Daß, der andere das Warum (vgl. → *hoti*) und die Ursache (→ *aitia*) und ver-

mag deshalb seine Sache zu unterrichten (*didaskein*: Met. I 1, 981b9 f.). Innerhalb der Wissenschaften gilt derjenige als weiser, der genauer ist, d. h. weniger Voraussetzungen macht (981a26–28) und besser über die Ursachen unterrichtet. Er sucht das Wissen um seiner selbst willen (I 2, 982a13–16) und ist deshalb als einziger frei (vgl. → *eleutheria*). Lebenspraktisch gesehen muß allerdings nahezu alles an Lebensnotwendigem und Bequemem schon vorhanden sein (b22 ff.). Weil sich die W. auf das Erste richtet, gibt es zu ihr nicht, wie andere annehmen, einen konträren Gegensatz (→ *enantion*), etwa die Unwissenheit (XII 10, 1075b20–24). In einem zweifachen Sinn ist die W. das Göttlichste: Sie ist, was Gott (→ *theos*) am meisten haben dürfte, und sie handelt vom Göttlichen (I 2, 983a5–7). In III 2, 996b1–26 gelten freilich auch andere Wissenschaften als W. Weil sich die W. auf die ehrwürdigsten (*timiôtata*) und im höchsten Maß göttlichen (*theiotata*) Gegenstände richtet (I 2, 983a5), sticht sie zwei mögliche Konkurrenten um den Rang des epistemischen Superlativs aus: die politische Wissenschaft und die Klugheit (*phronêsis*; vgl. EN VI 7, 1141a33 f.). Denn einerseits ist nicht der Mensch (→ *anthrôpos*) das Beste im Kosmos (a21 f.), andererseits gibt es für die verschiedenen Arten von Lebewesen eine je eigene Klugheit (im Sinn eines Wissens von dem ihnen Nützlichen und Guten: a22 ff.), während sich die W. auf das sich Gleichbleibende richtet bzw. auf das, was sich nicht anders verhalten kann (VI 6, 1141a4). Als Muster des Weisen gelten Anaxagoras und Thales, die zwar das für sie selbst Nützliche nicht, wohl aber Staunenswertes (VI 7, 1141b6) und – weil von den Wahrnehmungen am entferntesten (Met. I 2, 982a25) – Schwieriges (vgl. I 2, 982a10) gewußt haben (EN VI 7, 1141b3–7). – Weil die W. Wissenschaft von Staunenswertem ist, ist es angenehm, als weise zu gelten (Rhet. I 11, 1371b26–28).

*Lit.:* Ch.-H. CHEN, Sophia: The Science Aristotle Sought, Hildesheim/New York 1976.

*O. Höffe*

**sophistikê / Sophistik** (σοφιστική; lat. *sophistica*) besteht in der Fähigkeit und in der Absicht, einen Schein von Weisheit zu erzeugen, ohne sie wirklich zu besitzen, und aus dieser scheinbaren Weisheit einen Gewinn zu ziehen (Soph. el. 1, 165a21–23; 11, 171b28 f.). Zu diesem Zwecke bedient sich der Sophist bestimmter Formen von Argumentation, die nicht wirklich, sondern nur scheinbar gültig sind. Die in diesem Zusammenhang verwendeten Deduktionen (→ *syllogismos*) und Widerlegungen (→ *elenchos*) können auf zweierlei Weisen sophistisch sein: zum einen, wenn ihre Folgerungen nur scheinbar gelten, und zum anderen, wenn ihre Folgerungen zwar wirklich gelten, also formal korrekt sind, aber dennoch »nicht der Sache angemessen« sind (8, 169b20–23). Mit den *Sophistischen Widerlegungen* hat Ar. der Analyse dieser Fehlschlüsse eine ganze Schrift gewidmet. In der *Politik* ist dagegen einige Male von politischen *sophismata* die Rede, womit dort nicht logische Fehlschlüsse bezeichnet werden, sondern verfassungstypische Kunstgriffe oder »Tricks«, die zum einseitigen Vorteil der Regierenden sind und zum Nachteil derjenigen, die nicht an der Macht beteiligt sind. Dabei handelt es sich um gesetzliche Bestimmungen, die so formuliert sind, daß die eigenen Interessen eher verschleiert und die Adressaten des Gesetzes damit getäuscht werden (Pol. IV 13, 1297a14–38; VI 8, 1322a21).

Wenn man die *s.* auch von der Eristik oder der Dialektik unterscheiden möchte, muß man neben der Fähigkeit (→ *dynamis*), solche Scheinargumente gebrauchen zu können, vor allem auf die besondere Absicht (→ *prohairesis*) verweisen, die sie mit dem Einsatz solcher illegitimen Mittel verfolgt (Rhet. I 1, 1355b17 f.). In der *Metaphysik* wird die Entscheidung für einen sophistischen Argumentationsstil sogar mit der Entscheidung für eine bestimmte Lebensform in Verbindung gebracht (Met. IV 2, 1004b22–26). Die besondere Intention der *s.* besteht darin, alle argumentativen Mittel unbedenklich einzusetzen, um das eigene Ansehen zu steigern und einen finanziellen Gewinn daraus zu ziehen (Soph. el. 11, 171b27–29). Die Eristik, die von denselben argumentativen Mitteln Gebrauch macht, verfolgt damit andere Ziele: Wer eristisch (→

*eristikos*) argumentiert, strebt nicht nach Ansehen und Vermögen, sondern will einfach nur »unter allen Umständen siegen« (b24 f.).

*Lit.:* L.-A. DORION, Aristote. Les réfutations sophistiques, übers. und erl., Paris 1995.

*R. Geiger*

**sôphrosynê / Besonnenheit** (σωφροσύνη; lat. *temperantia*) ist die ethische Tugend (→ *aretê*) im Bereich des Begehrens (→ *epithymia*; vgl. Top. V 7, 136b13 f.); sie betrifft vor allem die Lust (→ *hêdonê*), in geringerem Maß auch den Schmerz (EN III 12–15; EE III 2; MM I 21 [21]; Rhet. I 9, 1366b13–15). Genaugenommen geht es um jene körperliche Lust im Bereich von Essen, Trinken und Sexualität, die der Mensch mit den Tieren teilt und die daher als sklavisch und tierisch erscheint. Während Kinder und Zügellose unersättlich nach dem Angenehmen streben, und die Beherrschtheit nur gegen unvernünftiges Begehren ankämpft, sorgt die B. als Mitte (→ *meson*) zwischen der Zügellosigkeit (*akolasia*) und dem – selteneren – Stumpfsinn (*anaisthêsia*) dafür, daß man der körperliche Lust nur so weit nachgibt, wie es für die Gesundheit und das körperliche Wohlbefinden erforderlich ist und weder dem moralisch Guten (→ *kalon*) widerspricht noch das Vermögen gefährdet (EN III 14, 1119a16 ff.). Dank der B. stimmt man mit der (rechten) Vernunft (→ *orthos logos*) überein: Man begehrt nur die Dinge, die man soll, wie man soll und wann man soll (III 15, 1119b17 f.), z. B. enthält man sich fremder Frauen (Pol. II 5, 1263b10 f.). Man bewahrt (*sôzei*) die → *phronêsis* (Klugheit), wie Ar. den Ausdruck *s.* (nach Platon, Crat. 411e4) etymologisch erläutert (EN VI 5, 1140b12).

*Lit.:* Ch. M. YOUNG, Aristotle on Temperance, in: PhR 97 (1988), 521–542.

*O. Höffe*

**sôtêria / Erhaltung, Dauer** (σωτηρία; lat. *conservatio*). Mit *s.* bezeichnet Ar. die Sicherung des dauerhaften Bestands von et-

was (z. B. von Körpern oder Organen, von Menschen und deren Beziehungen zueinander, von politischen Verfassungen oder von abstrakten Entitäten wie der Wahrheit). Die *s.* verhindert das Vergehen oder die Zerstörung (*phthora*; vgl. → *genesis*) der betreffenden Sache. In den biologischen Schriften ist ein Begriff der Erhaltung besonders wichtig, wenn man den funktionalen Zusammenhang verschiedener Körperteile erklären will. In diesem Sinne macht Ar. z. B. darauf aufmerksam, daß die Lippen der *s.* der Zähne dienen (Part. an. II 16, 659b27), die Augenlider der *s.* der Augen (II 11, 657a35), die Knochen der *s.* des Gewebes (II 8, 653b34) und das Gehirn der *s.* der ganzen Natur eines Lebewesens (II 7, 652b7). Recht nah an diesem biologischen Sinn formuliert Ar. in der *Politik*, daß Herr und Sklave ohneeinander nicht bestehen können und sich deshalb um der *s.* willen zusammenschließen (Pol. I 2, 1252a26 f. und a30–34).

Der Begriff der *s.* ist aber auch in den Hauptstücken der Aristotelischen Verfassungslehre systematisch bedeutsam. Die wichtigste Aufgabe etwa, die den Bürgern als Bürgern zukommt, ist die *s.* der politischen Gemeinschaft, in der sie leben (Pol. III 4, 1276b27). Die Rolle von Gesetzen wird von Ar. ähnlich bestimmt. Sie sind konstitutiv für die *s.* der Stadt (Rhet. I 4, 1360a20). In seinen Untersuchungen zum Verfassungswandel (→ *metabolê politeiôn*) schließlich widmet Ar. einige Kapitel der Erörterung von Maßnahmen für die *s.* von Verfassungen (Pol. V 8, 9 und 11) und stützt sich dafür auf die zuvor (Pol. V 1–7) durchgeführte Analyse der Gründe und Ursachen für den Wandel von Verfassungen. Denn für ihn ist es »klar, daß, wenn wir erkennen, woran die Verfassungen zugrunde gehen (*phtheirontai*), wir eben damit auch wissen, wodurch sie erhalten werden (*sôzontai*)« (V 8, 1307b27–29). Den Staatsmännern wird dementsprechend nahegelegt, sich nicht nur um Fragen der Begründung oder Einrichtung einer Verfassung zu kümmern, sondern auch oder sogar vor allem um die Bewahrung ihrer Verfassung (VI 5, 1319b33–35).

In der *Metaphysik* wiederum gibt es Stellen, an denen die zeitliche Dimension der *s.*, die Dauer, besonders hervorgeho-

ben wird. In XIV 4 z. B. wird der Begriff *s.* sogar austauschbar mit dem Begriff des Ewigen verwendet (1091b16–18).

*R. Geiger*

**sperma / Same, Sperma** (σπέρμα; lat. *semen*) kann bezeichnen (1) den S.n einer Pflanze (→ *phyton*; *sp.* ist mit *speirein*, »säen«, etymologisch verwandt; vgl. Gen. an. II 4, 739b34–740a1); (2) das männliche Sperma (eigentlich → *gonê*, Samenflüssigkeit); (3) den weiblichen Beitrag zur Zeugung (eigentlich *katamênia*, Monatsblut) und (4) das erste Entwicklungsstadium des Fötus (eigentlich *kyêma*, Keim). (Die Bedeutungen [1] und [2] finden sich auch außerhalb der Aristotelischen Schriften.) *sp.* ist ein Grundbegriff in Ar.' Theorie der Entstehung (→ *genesis*) der Lebewesen: »Alles entsteht anscheinend aus S.n, und der S. kommt von den Erzeugern« (Gen. an. I 17, 721b6; I 2, 716a6 f.). Pflanzen sind nicht geschlechtlich unterschieden und produzieren keinen Samen (*gonê*), sondern *kyêma*, die »sogenannten S.n« (I 23, 731a1–4; I 20, 728b32). Wo der Geschlechtsunterschied besteht, ist *sp.* der »Überschuß (→ *perittôma*) von nützlicher Ernährung (→ *trophê*), und zwar der zu Ende bereiteten« (I 18, 726a26–28), der bei der Verdauung (→ *pepsis*) durch Wärme erzeugt wird (vgl. I 18, 725b21 ff.; 726a8). Ar. leugnet letztlich, daß weibliche Lebewesen S.n hervorbringen (I 19, 727a26–30): Die *katamênia* sind wie der S. ein Überschuß, aber »ein nicht reiner S., der der Bearbeitung (*ergasias*) bedarf« (I 20, 728a26): ihnen fehlt das Prinzip der Seele (II 3, 737a29 f.). Der männliche S. ist dagegen aus → *pneuma* (d. h. warmer Luft) und Wasser zusammengesetzt (II 2, 736a1 f.) und besitzt hiermit »sogenannte Wärme« und »die Natur in dem *pneuma*«, die analog dem Element (→ *stoicheion*) der Sterne ist (II 3, 736b33–737a1). Er wirkt durch seine Bewegung (→ *kinêsis*; also auch seine Wärme) als »ein Werkzeug und etwas mit aktueller Bewegung« (I 22, 730b19–22); so trägt er die Form (die Seele) bei (I 20, 729a9–11), ist dann aktiv (*poioun*), während *katamênia* Materie (→ *hylê*) und passiv sind (IV 1, 766b14–19). Anaxagoras' Theorie (DK 59 B 4) der Entstehung der Dinge aus S.n ist ein

wichtiger Ausgangspunkt für Ar.' Theorie von gleichteiligen (→ *homoiomerê*) Körpern (Cael. III 3, 302a28–b5).

*Lit.:* A. COLES, Biomedical models of reproduction in the fifth century and Aristotle's *Generation of Animals*, in: Phronesis 40 (1995), 48–88.

*R. A. H. King*

**spoudaios / ernsthaft, vortrefflich** (σπουδαῖος; lat. *honestus*, *egregius*) kann zunächst alles heißen, was einen hervorragenden Qualitätsgrad hat. Bezogen auf Personen und Bürger ist der Begriff wichtig für Ethik und Politik des Ar., bezogen auf Kunstwerke ist er Fachbegriff seiner Poetik.

Obwohl das Adjektiv vorwiegend den Charakter eines Menschen als »eifrig«, »tüchtig«, »wacker«, »ernst zu nehmen«, »ernsthaft« lobt, bezieht Ar. es wie den Gegenbegriff »minderwertig« (*phaulos*) auf Verschiedenstes: »Man sagt minderwertig und vortrefflich sowohl vom Menschen als auch von vielem anderen« (Cat. 10, 12a13 f.). Vortrefflich können ein Schuh (EE II 1, 1219a22 f.), eine Polis und ihre Verfassung (Pol. I 13, 1260b17; VII 2, 1324a13), die Gesetze usw. sein (Pol. VII 2, 1325a3). In bezug auf Menschen können vortrefflich sein: eine Handlung (→ *praxis*) (Cat. 5, 4a15 f.), ein Zweck (→ *telos*) (Met. V 16, 1021b23 f.), eine Entscheidung (→ *prohairesis*) (EN VI 2, 1139a25), eine Tätigkeit (→ *energeia*) (EN X 6, 1177a5), ein Vermögen (→ *dynamis*) (Met. IX 9, 1051a4 f.), eine Disposition (EN VII 2, 1145b8 f.) oder eine erworbene seelische Haltung (→ *hexis*) (EN VII 9, 1151a27). Allein diesen letzten Aspekt meint Ar., wenn er im absoluten Wortgebrauch von »dem Vortrefflichen« (*sp.*) spricht.

Im Unterschied zu einem »vortrefflichen Kitharaspieler«, der ein Spezialkönnen bis zur Meisterschaft entwickelt hat (EN I 6, 1098a9 f.), bezeichnet »der Vortreffliche« ohne nähere Zusatzbestimmung die Exzellenz eines Menschen in seinem Menschsein, sofern sein ganzer seelischer Habitus von außergewöhnlichem Niveau ist. »Vortrefflich sein heißt die Tugenden haben« (MM I 1, 1181a28 f.), und zwar die ethischen wie die dianoetischen Tugenden (→ *aretê*). Zwar ist auch der »vor-

treffliche Bürger« durch den Besitz von Tugenden definiert. Weil diese aber relativ zur politischen Verfassung sind, kann man durchaus »ein vortrefflicher Bürger sein«, ohne doch »diejenige Tugend, die den vortrefflichen Mann ausmacht, zu haben«, nämlich jene »vollendete Tugend« des Menschseins (Pol. III 4, 1276b31–1277a5). Wer dagegen »im Besitz« dieser Tugend ist, wird schlechthin »vortrefflich« genannt (Cat. 8, 10b8; Top. V 3, 131b1 f.). Dies ist derjenige, »für den aufgrund seiner Tugend das Gute in dem schlechthin Guten liegt« (Pol. VII 13, 1332a22 f.), denn er zeichnet sich dadurch aus, daß er »über alles richtig urteilt und in allem das Wahre herausfindet«, weil er nicht wie die Menge durch eine unangemessene Form von »Lust betrogen wird, die ein Gut scheint, ohne es zu sein«, sondern genügend Distanz hat, um »das wahrhaft Gute« erkennen zu können. Damit wird er selbst »Regel« (*kanôn*) und »Maß« (→ *metron*) in ethischen Fragen (EN III 6, 1113a25–34). Denn angesichts der Relativität des anscheinend Guten »scheint dasjenige wahr zu sein, was der Vortreffliche dafür hält« (EN X 5, 1176a15 f.). Daraus ergibt sich sein Spezifikum, »gemäß reiflicher Entscheidung zu handeln« (Rhet. I 9, 1367b21 f.). Weil auch der Vortreffliche sich selbst als »Richtmaß« versteht, stimmt er nicht nur »mit sich überein« und zeigt eine edle Form von Selbstliebe (*philautia*; vgl. → *philautos*). Er »wünscht auch sich selbst Gutes«, ja realisiert das Gute »um seiner Person willen«, weil er an der Erhaltung seines exzellenten Geistes interessiert ist. »Denn für den Vortrefflichen ist sein eigenes Sein ein Gut« (EN IX 4, 1166a13–20). Nun können die Menschen »gut und vortrefflich werden durch dreierlei: Natur (→ *physis*), Gewohnheit (→ *ethos*) und Vernunft (→ *logos*)« (Pol. VII 13, 1332a39 f.). Weil diese Faktoren langfristig veränderbar sind, kann »ein und derselbe Mensch« sich prinzipiell »von einem vortrefflichen zu einem minderwertigen« (und umgekehrt) wandeln (Cat. 10, 13a21 f.; vgl. 5, 4a20 f.). Aus diesem Grund und weil die Mitte (→ *meson*) viel schwerer zu treffen ist als das Zuviel (→ *hyperbolê*) und das Zuwenig (→ *elleipsis*), ist es eine unwahrscheinliche »Leistung, vortrefflich zu sein« (EN II 9, 1109a24). Allerdings liegt gera-

de im »vortrefflichen Leben« das höchste Glück (EE II 1, 1219a27).

Als Gegenbegriff zu »spielerisch« bzw. »lächerlich« (EN X 6, 1177a3 f.) nennt die *Poetik sp.* den »ernsten« Gegenstand, den vor allem die Tragödie darstellt (Poet. 4, 1448b34; 6, 1449b24).

*Lit.:* R. SCHOTTLAENDER, Der aristotelische spoudaios, in: ZphF 34 (1980), 385–395. – K. V. WILKES, The good man and the good for man in Aristotle's Ethics, in: Mind 87 (1978), 553–571.

*H. Busche*

**stasis / Ruhe** (στάσις; lat. *status*) ist für Ar. neben *akinêsia* (Bewegungslosigkeit) und *erêmia* (Phys. V 2, 226b15; VIII 8, 264a27; Cat. 14, 15b1) schlicht der Gegensatz zu Bewegung (→ *kinêsis*: An. II 1, 412b16 f.; Phys. II 1, 192b14; V 4, 228b6; Met. VI 1, 1025b20 f.) oder auch Veränderung (→ *metabolê*: Met. V 2, 1013b24 f.; Phys. II 3, 195a22 f.).

Bei Platon hingegen spielte der Kontrast von *kinêsis* und *st.* eine größere Rolle als für Ar., da die *st.* kennzeichnend für das Seiende als größte Gattung ist (Crat. 426d; Tim. 57e ff.; Soph. 255e ff.).

*Lit.:* vgl. → *kinêsis*.

*S. Föllinger*

**sterêsis / Privation, Beraubung** (στέρησις; lat. *privatio*). *st.* meint wörtlich Beraubung und bezeichnet das Fehlen einer Bestimmtheit bei einem Subjekt, das von seiner Natur aus grundsätzlich fähig ist, diese Qualität zu besitzen (z. B. Sehunfähigkeit des Menschen). Auch wenn Ar. als »Normalsprachler« gerade bei *st.* eher versucht, der Bedeutungsvielfalt des tatsächlichen Sprachgebrauchs gerecht zu werden, als normierend eine eindeutige Bedeutung zu schaffen, läßt sich doch ein Grundmerkmal zumindest der philosophisch wichtigen Verwendungen ausmachen: »Von *st.* wird gesprochen, wenn etwas eine solche Bestimmung nicht besitzt, die von Natur aus (vgl. → *physis*) besessen wird« (Met. V 22, 1022b22 f.). *st.* bezieht sich mithin auf Qualitäten wie das Sehen, die (wenn sie auch nicht unmittelbar das Wesen oder die Natur des jeweiligen Subjekts darstellen) doch mit der (z. B.

durch sinnliches Streben, mithin Bewegung und Wahrnehmung gekennzeichneten) wesentlichen Seinsweise einer Spezies zusammenhängen. Verschiedene Bedeutungsnuancen ergeben sich so je nachdem, ob eine derartige Bestimmung grundsätzlich einer Gattung (Pflanzen) fehlt, bei einer Spezies (Maulwurf) einer sehfähigen Gattung nicht vorkommt, einem Einzelnen einer sehfähigen Art abgeht usw.

Daß indes eine gewisse Normierung der faktischen Bedeutungsvielfalt unerläßlich ist, zeigt sich in Met. X 4, wo Ar. den privativen Gegensatz in der Mitte zwischen kontradiktorischem (→ *antiphasis*) und konträrem (→ *enantion*) Gegensatz ansetzt und von beiden abzugrenzen versucht (bes. 1055a33–b29). Zunächst scheint man *st.* sowohl für eine Unfähigkeit überhaupt wie für eine qualifizierte Unfähigkeit eines grundsätzlich zu dieser Bestimmung Disponierten gebrauchen zu können (b3–8). Wenn man aber *st.* als Fehlen überhaupt versteht, dann wäre der privative nicht vom kontradiktorischen Gegensatz zu unterscheiden. Zeichnet es doch gerade die Kontradiktion aus, daß auf jedes Subjekt entweder die Bejahung oder die Verneinung zutreffen muß (alles ist entweder gesund oder nicht gesund). Konträrer wie privativer Gegensatz sind dagegen nur für eine Gattung (als Subjekt) definiert, die grundsätzlich beide Bestimmungen aufzunehmen vermag (z. B. ein Lebewesen, das krank oder gesund, blind oder sehend sein kann). Der konträre Gegensatz ist innerhalb einer solchen Gattung der äußerste oder vollkommene Unterschied (1055a27–29). Von Pr. sprechen wir dagegen, wenn eine Bestimmung dem aufnahmefähigen Subjekt irgendwie fehlt; sie braucht also nicht (wie bei Kontrarietät) gänzlich zu fehlen, sondern kann auch bloß irgendwann oder nur in der bedeutendsten Hinsicht fehlen (b21 f.). Weil beim konträren Gegensatz ein Glied (z. B. schwarz) sinngemäß negativ ist, kann er stets auch als ein privativer verstanden werden; hingegen ist nicht jeder, sondern nur der vollständige privative Gegensatz konträr (b14 f.).

Nach Cat. 10 sind *st.* und der entsprechende positive Zustand, daß ein Vermögen besessen wird (→ *hexis*), auf dasselbe

Subjekt bezogen. Von *st.* sprechen wir danach nur, wenn es an einer Bestimmung gänzlich gebricht, nicht nur bei einem Subjekt, das sie von Natur aus hat, sondern auch zu einem Zeitpunkt, wo sie ihm natürlicherweise zukommt (12a26–31). Dieser prägnant zugespitzte Begriff einer *st.*, wo das normative Element (von Natur aus zukommen: *pephykenai* → *hyparchein*) wichtig ist, erlaubt, sie schärfer vom konträren Gegensatz zu unterscheiden: (1) Während von einem konträren Gegensatz ohne Mittelglied dem aufnahmefähigen Subjekt stets ein Glied zukommen muß (eine Zahl ist entweder gerade oder ungerade), ist dies bei einem privativen nicht der Fall. Grundsätzlich sehfähige Subjekte wie neugeborene Katzen sind weder sehend noch blind, da sie von Natur aus zu diesem Zeitpunkt noch nicht sehend sind (12b26–13a17). (2) Während es beim konträren Gegensatz etwa von gut und böse nach beiden Richtungen einen Wandel gibt, gibt es beim privativen nur eine Verschlechterung (jedenfalls naturgesetzlich, wenngleich nicht logisch zwingend): von sehend zu blind, von behaart zu glatzköpfig usw. (13a18–36).

Die philosophisch wichtigste Anwendung findet die *st.* wie der konträre Gegensatz dabei, den Vorgang des Werdens zu analysieren (vgl. Met. X 4, 1055b11–13). Denn beim Prozeß des Werdens ist dreierlei zu unterscheiden: die beiden (konträr) entgegengesetzten Pole, die Anfangs- oder Endpunkt des Prozesses darstellen, und das Subjekt, an dem er sich vollzieht. Daher kennt Ar. in Met. XII (XII 2, 1069b33–35; bes. XII 4 und 5) drei Ursachen oder Prinzipien alles Seienden (vgl. → *on*): → *eidos* (Form), *st.*, → *hylê* (Materie). Obwohl es sich keineswegs so verhält, daß alle Seienden von numerisch identischen oder auch nur inhaltsgleichen ontologischen Prinzipien konstituiert sind, stehen doch die Prinzipien überall in einem entsprechenden (analogen) Verhältnis: eine positive Bestimmtheit gegenüber dem Fehlen einer an sich möglichen Form und der Materie als dem Subjekt, an dem beides auftritt. Entstehen ist nicht durch den kontradiktorischen Gegensatz, sondern durch den privativen oder konträren zu beschreiben, weil es sich stets an einem Subjekt vollzieht, an dem die entsprechende Bestim-

mung auftreten wie fehlen kann. Die Materie als möglicher Träger hat diese Bestimmung aus sich heraus zwar noch nicht; ihr fehlt sie aber in anderem Sinne als der *st.*, die ihrem Begriff nach (→ *kath' hauto*), also ein ausdrückliches Nichtvorhandensein einer Qualität ist (Phys. I 9, 192a3–6), freilich ein solches, das ihrem Besitz weichen kann oder sogar soll, wenn sie (entgegen Cat. 10, 13a18 ff.) den Ausgangspunkt eines positiven Entstehens darstellt.

*Lit.:* H. SCHRÖDTER, Privation. Eine Untersuchung zu den Hintergründen der Ontologie des Mittelalters, Frankfurt a. M. 1962, 9–28, 67–74.

*M.-Th. Liske*

**stoicheion / Element, Buchstabe** (στοιχεῖον; lat. *elementum*) ist (1) dasjenige, »woraus etwas als primärem, immanentem Bestandteil zusammengesetzt ist und welches nicht mehr der Art nach in Verschiedenartiges zerlegbar ist. […] Vielmehr, selbst wenn man es zerlegte, ergäben sich gleichartige Teile, wie der Teil von Wasser wieder Wasser ist« (Met. V 3, 1014a26 f.; a30 f.). Paradigma für ein E. ist schon bei Platon (Tht. 202e–205e) der Buchstabe (Met. V 3, 1014a27–30). In der Wissenschaft, besonders in der Geometrie (vgl. den Buchtitel »Elemente« z. B. bei Euklid), sind E.e die »primären Beweise, die in mehreren Beweisen wieder enthalten sind« (a37).

Die E.e materieller Dinge sind Form (→ *eidos*), Materie (→ *hylê*) und Privation (→ *sterêsis*: Phys. I 6, 189b16; Met. XII 4, 1070b22–26). In einem engeren Sinn meint E. jedoch nur das materielle E., d. h. dasjenige, »in das die Körper als letzte Bestandteile zerlegt werden, jene aber nicht mehr in anderes, der Art nach Verschiedenes« (Met. V 3, 1014a31–34; vgl. Cael. III 3, 302a15–17). Im Unterschied zur Form bleiben die materiellen E.e übrig, wenn man einen komplexen Körper zerlegt. Deshalb kann das, was für die Einheit eines komplexen Körpers verantwortlich ist, weder ein weiteres E. sein noch aus E.en bestehen, sondern ist Form (Met. VII 17, 1041b11–33).

Weil der Begriff des E.s sich seiner Definition nach auf etwas Primäres bezieht, ist er eng mit dem Begriff des Prinzips

(→ *archê*) verknüpft: Ein E. ist stets ein Prinzip, aber umgekehrt ist nicht jedes Prinzip ein E., weil das E. dem immanent sein muß, dessen E. es ist, ein Prinzip aber nicht (V 1, 1013a19; XII 4, 1070b22–26). Die Auffindung von Prinzipien und E.en ist nach Ar. Aufgabe der Wissenschaft (→ *epistêmê*: Phys. I 1, 184a10–16).

(2) Im übertragenen Sinn wird auch das als E. bezeichnet, »was immer als eines und kleines zu vielem brauchbar ist« (Met. V 3, 1014b4); insofern ist der Topos (→ *topos* (2)) E., mit dessen Hilfe man die Schlüssigkeit von Argumenten überprüfen kann (Top. IV 1, 121b11). Auch die allgemeinsten Dinge sind E.e, »weil jedes von ihnen als ein einziges und einfaches sich in vielen oder den meisten findet« (Met. V 3, 1014b7 f.). Daher betrachten die Platoniker die allgemeinsten Gattungen (→ *genos*) als E. (b10 f.). Ob tatsächlich die allgemeinen Gattungen oder die immanenten Bestandteile als E.e und Prinzipien gelten sollen, ist Gegenstand der sechsten Aporie (→ *aporia*) in Met. III 3 (998a21–b14).

(3) Materielle oder »körperliche« (*sômatika*, Meteor. I 1, 338a22 f.) E.e sind bei Ar. primär die vier Körper Erde (→ *gê*), Feuer (→ *pyr*), Luft (→ *aêr*) und Wasser (→ *hydôr*), deren Natur er in Cael. III und Gen. corr. II 1–8 erörtert. Alle materiellen Dinge unterhalb des Monds sind entweder E.e oder bestehen aus ihnen und unterliegen deshalb dem Entstehen und Vergehen (→ *genesis*): »Denn Entstehen findet entweder überhaupt nicht statt oder nur in den E.en und dem, was aus ihnen besteht« (Cael. III 1, 298b9–11).

Ar. spricht in bezug auf Erde, Feuer, Luft und Wasser häufig distanziert von den »sogenannten« E.en (Phys. I 4, 187a26; Gen. corr. II 1, 328b31 f.) und bezeichnet sie statt dessen auch als »einfache« oder »erste« Körper (Cael. I 2, 268b28; Gen. corr. II 1, 329a29 f.). Die Entdeckung der vier materiellen E.e schreibt Ar. dem Empedokles zu (Met. I 4, 985a31–33), in dessen erhaltenen Schriften jedoch nicht von E.en, sondern von den »vier Wurzeln von allem« die Rede ist (DK 31 B 6). Platon spricht das Prädikat »E.« nicht Feuer, Wasser, Luft und Erde zu, sondern mathematischen Dreiecken, aus denen die

»ungemischten und ersten Körper« bestehen (Tim. 48b8, 57c7–9).

In Cael. definiert Ar. die materiellen E.e mit Bezug auf ihre natürliche Tendenz, sich zu ihren »einheimischen« Orten (→ *topos* (1)) zu bewegen (Cael. I 2, 268b27–29; I 7, I 276a10–12; Gen. corr. II 3, 330b30–33; vgl. → *rhopê*): Erde hat von Natur die Tendenz, sich zur Mitte der Welt zu bewegen, Feuer bewegt sich tendenziell von der Mitte weg zum Himmel, Wasser steigt über Erde und Luft über Wasser, aber nicht über Feuer. Die vier E.e sind im Vergleich zu den komplexen Dingen »ungeformt« und »gleichsam Materie« (*hylê*) für sie (Cael. III 8, 306b16–20). Am ehesten kann dem Feuer eine Form zugeschrieben werden, weil es sich zu ernähren scheint und die übrigen E.e umfaßt (Cael. IV 3, 310b7–15; Gen. corr. I 3, 318b16–18; II 8, 335a14–21).

Als fünftes E. nimmt Ar. den Äther (→ *aithêr*) an, der den Himmel (→ *ouranos*) konstituiert und als »erstes der E.e«, »oberes E.« sowie als »E. der Sterne« gilt (Cael. III 1, 298b6; Meteor. I 3, 341a3; Gen. an. II 3, 737a1). Ar. motiviert die Annahme des Äthers damit, daß es einen einfachen Körper geben müsse, der seiner Natur nach die einfache Kreisbewegung des Himmels vollziehe (Cael. I 2, 269a2–b17). Der Äther ist göttlich, weil er ewig und von jeglicher Veränderung außer der Ortsbewegung ausgenommen ist (Cael. I 2, 269a30–32; I 3, 270a12–22; b2 f.).

In *De generatione et corruptione* analysiert Ar. die innere Struktur der vier E.e. Gegensätzliche Qualitäten und eine diesen zugrundeliegende Materie (*hylê*) konstituieren die E.e und sind deshalb Prinzipien (*archê*) an erster und zweiter Stelle, die E.e dagegen nur Prinzip an dritter Stelle (II 1, 329a27–35). Die alles Körperliche konstituierenden Qualitäten, die von Ar. gelegentlich ebenfalls als E.e bezeichnet werden (II 3, 330a33 f.), sind haptisch und als aktive und passive Vermögen (→ *dynamis*) definiert: Warm (vereinigt Homogenes), kalt (vereinigt Homogenes und Inhomogenes), flüssig (paßt sich leicht einer Begrenzung von außen an) und fest (widerstrebt einer Begrenzung von außen) (Gen. an. II 2, 329b24–32). Schwer und

leicht werden dagegen als abgeleitet betrachtet (Gen. corr. II 2, 329b21; Part. an. II 1, 646a16–18). Feuer ist warm und fest, Luft warm und flüssig, Wasser kalt und flüssig, Erde kalt und fest (Gen. corr. II 3, 330b3–7). De facto treten die E.e nur in Mischformen auf (b21–30).

Weil die Elementarqualitäten gegensätzlich sind und die Veränderung (→ *metabolê*) nach Ar. generell zwischen gegensätzlichen Termini verläuft, interagieren die E.e miteinander und es kann jedes E. aus jedem anderen werden (Cael. II 3, 286a31–34; Gen. corr. II 4, 331a12–16). Ar. spricht von einem »zyklischen« Entstehen, welches die Kreisbewegung des Himmels (*ouranos*) nachahmt (Gen. corr. II 4, 331b2; II 10, 337a7; Met. IX 8, 1050b28 f.). Der Status der sog. ersten Materie, die den E.en gemeinsam ist und ihrem Entstehen auseinander zugrunde liegt (Gen. corr. II 5, 332a18; a35), ist in der Forschung umstritten. Die Mischung (→ *meixis*) der E.e, d. h. ihre Verbindung zu komplexen Körpern, wird in Gen. corr. I 10 und II 7 diskutiert. In der Mischung existieren die E.e nicht der Wirklichkeit (→ *energeia*), sondern dem Vermögen nach (Cael. III 3, 302a16–18; Gen. corr. I 10, 327b22–31).

Weil die vier E.e zu ihren angestammten Orten tendieren, spricht Ar. ihnen eine Natur (→ *physis*) zu, d. h. ein immanentes Prinzip (*archê*) der Bewegung (Phys. II 1, 192b10–23). Diese Natur ist allerdings ein nur passives Prinzip des Leidens (*paschein*; vgl. → *poiein – paschein*), weil die E.e im Unterschied zu den Lebewesen keine aktiven Selbstbeweger sind (Phys. VIII 4, 255a5–7; b29–31; Cael. IV 3, 311a12). Als natürliche Körper werden die vier E.e als »offensichtliche« und »anerkannte« Substanz-Kandidaten (→ *ousia*) genannt (Met. V 8, 1017b10–14; VII 2, 1028b8–12; VIII 1, 1042a7–11). Ar. spricht ihnen diesen Status letztlich aber ab, weil sie »Haufen« seien, d. h. Aggregate ohne innere Einheit (VII 16, 1040b5–9; vgl. Gen. corr. I 8, 325b22).

*Lit.:* J. ALTHOFF, Warm, kalt, flüssig und fest bei Aristoteles. Die Elementarqualitäten in den zoologischen Schriften, Stuttgart 1992. – H. DIELS, Elementum. Eine Vorarbeit zum griechischen und lateini-

schen Thesaurus, Leipzig 1899. – H. S. LANG, The Order of Nature in Aristotle's *Physics*. Place and the Elements, Cambridge 1998.

*J. Hübner*

**syllabê / Silbe** (συλλαβή; lat. *syllaba*). Der Definition zufolge, die Ar. im 20. Kapitel der *Poetik* aufstellt, ist eine S. »ein bedeutungsloser stimmlicher Laut, der sich aus einem stimmlosen und einem stimmhaften (Element) zusammensetzt« (Poet. 20, 1456b35 f.). Da Ar. nicht nur die Vokale, sondern auch gewisse von ihm »Halbvokale« genannte Konsonanten, wie z. B. das »s« und das »r« im Unterschied etwa zum »g« und zum »d«, zu den stimmhaften Elementarlauten rechnet (vgl. 1456b25–31), ist für ihn, wie er selbst bemerkt, die Lautverbindung »gr« nicht nur dann, wenn man sie zu »gra« erweitert, sondern auch dann, wenn man das »a« wegläßt, eine S. (vgl. 1456b36 f.).

Die Tatsache, daß die aus dem 10. Jh. stammende arabische Übersetzung der *Poetik* Ar. behaupten läßt, »gr« sei im Gegensatz zu »gra« keine S., erlaubt es wohl kaum, auf eine Verderbnis des uns überlieferten griechischen Textes zu schließen; vielmehr dürfte sie ihre Erklärung darin finden, daß der arabische Übersetzer die mit der arabischen Lautlehre nicht zu vereinbarende Silbentheorie des Ar. durch einen gezielten Eingriff in seine (in syrischer Sprache abgefaßte) Vorlage an die phonetischen Gegebenheiten des Arabischen anzupassen versuchte (vgl. Belardi 1985, 59–65). In der *Metaphysik*, wo er die Lautverbindung »ba« als Beispiel für eine S. anführt, hebt Ar. hervor, daß eine S. mehr ist als die Summe ihrer Teile (VII 17, 1041b11–17).

*Lit.:* W. BELARDI, Filosofia, grammatica e retorica nel pensiero antico, Rom 1985.

*H. Weidemann*

**syllogismos / Syllogismus** (συλλογισμός; lat. *syllogismus*; Verb: *syllogizesthai* / schließen, folgern) ist der zentrale Terminus der in den *Analytica priora* entwickelten Aristotelischen Logik, die man dementsprechend auch als Syllogistik (Theorie der Syllogismen) bezeichnet. Ar. definiert in An. pr. I 1, 24b18–20: »Ein Schluß (*s.*) ist eine Rede, in der, wenn etwas gesetzt

wird, etwas von dem Gesetzten Verschiedenes notwendig dadurch folgt, daß dieses ist« (vgl. Top. I 1, 100a25–27; Soph. el. 1, 165a1 f.).

Diese Definition ist so weit gefaßt, daß sie fast alle Argumente (oder die den Argumenten entsprechenden »wenn-dann«-Aussagen) abzudecken vermag, in denen eine Aussage sich zwingend (»notwendig«) aus einer Voraussetzung oder aus mehreren Voraussetzungen ergibt – abgesehen von den uninteressanten Grenzfällen, in denen aus vorausgesetzten Aussagen keine anderen als eben diese Aussagen selbst gezogen werden (also nicht »etwas von dem Gesetzten Verschiedenes«), und abgesehen wohl auch von den Fällen, in denen mit nur einer einzigen Voraussetzung operiert wird; dem ersten Vorkommnis des Wortes »etwas« in der zitierten Definition entspricht nämlich im Griechischen ein Plural, so daß man auch übersetzen kann mit »wenn einige (Voraussetzungen) gesetzt werden.« Tatsächlich behauptet Ar. in An. pr. I 15, 34a17 f., es ergebe sich nichts mit Notwendigkeit, wenn nur eines gesetzt sei, sondern »es müssen mindestens zwei sein« – eine Behauptung, deren Unhaltbarkeit Ar. schon im Lichte der Einsichten hätte deutlich werden müssen, die er etwa zum Umkehren (→ *antistrephein*) von Aussagen des Typs »A kommt keinem B zu« erzielt hatte (»A kommt keinem B zu« impliziert und ist sogar äquivalent mit »B kommt keinem A zu«, An. pr. I 2, 25a5–7).

Die Definition ist daher geeignet, mehr als nur die im engeren Sinne syllogistischen Schlüsse zu erfassen, deren Untersuchung die Kapitel 4–12 und 14–22 von An. pr. I gewidmet sind. Die in der Definition zur Sprache gebrachte Notwendigkeit wird freilich von Ar. nicht expliziert. Sein Umgang mit Prädikatvariablen und sein Einsatz von Ekthesis-Argumenten (→ *ekthesis*) zum Ausschluß gewisser Implikationsbeziehungen zeigen indessen, daß Ar. hinsichtlich der Natur von Implikationsbeziehungen und logischer Notwendigkeit über die richtigen Intuitionen, aus heutiger Sicht, verfügte. So zeigt er in An. pr. I 6, 28a30–35 das Nichtbestehen einer Implikationsbeziehung zwischen Prämissen (→ *protasis*) des Typs »R kommt

keinem S zu« und »P kommt keinem S zu« auf der einen Seite und einer korrespondierenden Aussage vom Typ »R kommt einem P zu« auf der anderen Seite (die Variablen »P«, »R« und »S« vertreten hier jeweils Begriffswörter oder Prädikate), indem er für die Variablen in der angegebenen Reihenfolge die Begriffswörter »Pferd«, »Mensch« und »Unbelebtes« eintreten läßt – womit die beiden Voraussetzungen in wahre Aussagen übergehen, während das dritte Aussageschema in eine falsche Aussage überführt wird. Damit ist so etwas wie eine falsifizierende prädikatenlogische Interpretation für die konditionale Formel »Wenn R keinem S und P keinem S zukommt, dann kommt R einem P zu« angegeben, die Nichtgültigkeit dieser Formel also durchaus im Sinne des modernen Begriffs von logischer Gültigkeit (wonach Gültigkeit die Wahrheit bei allen Interpretationen ist) etabliert.

*s.* im engeren Sinne sind nur solche konditionalen Aussagen oder – falls bei der Formulierung Begriffsvariablen verwendet werden – konditionalen Formeln (oder auch die den betreffenden Konditionalen entsprechenden Schlußregeln), für die gilt: (a) der jeweilige »wenn«-Teil enthält die konjunktive Verbindung von genau zwei Aussagen oder Formeln (wie in »Wenn A keinem B und B einem C zukommt, dann …«: An. pr. I 4, 26a25 f.); (b) die im »wenn«-Teil miteinander verknüpften Aussagen (Formeln) sind ebenso wie die im »dann«-Teil auftretende Aussage (Formel), die Konklusion (→ *symperasma*), ausschließlich von einem der nachfolgend angeführten zwölf Typen.

Die Aussagen und Aussageformen, für deren logische Interrelationen Ar. sich in der Syllogistik interessiert, sind (vgl. An. pr. I 2, 25a1–4):

(1) allgemeine und ein (bloßes) Zukommen (→ *hyparchein*) beinhaltende (und insofern bejahende) Aussage(forme)n der Art »A kommt jedem/allen B zu« oder gleichwertig »Alle B sind A«;

(2) allgemeine und ein (bloßes) Nicht-Zukommen beinhaltende (und insofern verneinende) Aussage(forme)n der Art »A kommt keinem B zu« oder »Kein B ist A«;

(3) allgemeine und ein notwendiges Zukommen beinhaltende Aussagen der Art »A kommt jedem/allen B mit Notwendigkeit zu« (wobei in solchen Zusammenhängen eher an andere Konzepte von Notwendigkeit als an logische Notwendigkeit zu denken ist);

(4) allgemeine und verneinende Notwendigkeitsaussagen (»A kommt jedem B notwendig[erweise] nicht zu«);

(5) allgemeine und bejahende Möglichkeitsaussagen (wie »A kommt möglicherweise jedem B zu«);

(6) allgemeine und verneinende Möglichkeitsaussagen (wie »A kommt jedem B möglicherweise nicht zu«);

(7) partikuläre und ein (bloßes) Zukommen beinhaltende (und insofern bejahende) Aussagen der Art »A kommt (mindestens) einem/einigen B zu«;

(8) partikuläre und verneinende Aussagen der Art »A kommt einem B nicht zu«;

(9) partikuläre und bejahende Notwendigkeitsaussagen (wie »A kommt einem B notwendig[erweise] zu«);

(10) partikuläre und verneinende Notwendigkeitsaussagen (wie »A kommt einem B notwendig[erweise] nicht zu«);

(11) partikuläre und bejahende Möglichkeitsaussagen (wie »A kommt einem B möglicherweise zu«);

(12) partikuläre und verneinende Möglichkeitsaussagen (wie »A kommt einem B möglicherweise nicht zu«).

Die einschlägigen Aussagen sind also bestimmt durch die drei (noch von Kant in der *Kritik der reinen Vernunft*, A 70, so bezeichneten) Parameter Quantität (allgemein [→ *katholou*] oder partikulär), Qualität (Bejahung oder Verneinung [→ *apophasis*]) und Modalität (faktisch bzw. assertorisch oder notwendig [→ *anankaion*] oder möglich [→ *dynaton*]). *s.*, in welche nur Aussagen im Modus der Faktizität eingehen, sog. assertorische *s.*, behandelt Ar. in den Kapiteln 4–7 von An. pr. I, die sog. modale Syllogistik, die Theorie der wenigstens eine Notwendigkeits- oder Möglichkeitsaussage enthaltenden *s.*, wird in den Kapiteln 8–12 und 14–22 von An. pr. I entwickelt.

Ein Beispiel für einen assertorischen (gültigen) *s.* stellt das konditionale Aussageschema »wenn A keinem B und B einem

C zukommt, dann kommt A einem C nicht zu« dar (An. pr. I 4, 26a25–27). Nachdem sich im Mittelalter die Kennbuchstaben »a« und »i« (von den beiden ersten Silben von »affirmo = ich bekräftige, bejahe« hergenommen) sowie »e« und »o« (in Anlehnung an »nego = ich verneine«) zur Bezugnahme auf Aussagen der Typen (1), (7), (2) und (8) resp. durchgesetzt hatten, konnte man *s.* um der besseren Merkbarkeit willen durch mittels dieser Vokale gebildete Kunstausdrücke bezeichnen, den angeführten *s.* z. B. durch den Namen »Ferio« (welcher anzeigt, daß es sich um einen *s.* mit einer ersten Prämisse vom e-Typ, mit einer zweiten Prämisse vom i-Typ und einer Konklusion vom o-Typ handelt). Zu diesen Bezeichnungen vgl. Petrus Hispanus, *Summule logicales* (13. Jh.) IV 13, »Barbara, Celarent …«. Im übrigen gehört Ferio der ersten der drei von Ar. unterschiedenen Figuren (→ *schêma*) von *s.* an, die dadurch gekennzeichnet ist, daß der Terminus, welcher in den Prämissen der zu dieser Figur gehörenden *s.* insgesamt zweimal vertreten ist (das ist hier B), bei der etwa für Ferio gewählten Formulierungsart in der Mitte zwischen A und C zu stehen kommt – so daß Ar. ihn als »Mittelbegriff« bezeichnen kann, im Kontrast zu den »Außenbegriffen« A und C (An. pr. I 4, 25b35–37). Die in der *s.*-Definition erhobene Forderung, daß »etwas von dem Gesetzten Verschiedenes« zu folgen habe, erfüllt Ferio wie alle von Ar. anerkannten *s.* insofern, als der in beiden Prämissen vertretene Terminus in der Konklusion nicht mehr vorkommt.

Ar. legt die Theorie der *s.* als axiomatisches System an. Im Bereich der assertorischen *s.* gelten ihm vier *s.* der ersten Figur als »vollkommen« (An. pr. I 4, 26b28–30), weil ihre Gültigkeit ohne weiteres einleuchte (I 1, 24b22–24); im Bereich der modalen *s.* liegen die Dinge komplizierter. Diese vollkommenen *s.* setzt er wie Axiome ein: Unter Rückgriff auf sie ist die Gültigkeit von *s.* anderer Figuren zu zeigen (z. B. An. pr. I 5, 27a32–36).

*Lit.:* W. DETEL, Aristoteles. Analytica posteriora, übers. und erl., Berlin 1993 (I, Einleitg., Kap. 3). – E. KAPP, Der Ursprung der Logik bei den Griechen, Göttingen 1965. – Zur Modernen Deutung der Aristotelischen Logik (Bde. I–VIII), hg. von A. MENNE/N. ÖFFENBERGER,

Hildesheim 1982–2000 (darunter Bd. VI (1994) als Monographie: F. BUDDENSIEK, Die Modallogik des Aristoteles in den *Analytica Priora A*). – U. NORTMANN, Modale Syllogismen, mögliche Welten, Essentialismus. Eine Analyse der aristotelischen Modallogik, Berlin 1996. – R. PATTERSON, Aristotle's Modal Logic. Essence and Entailment in the Organon, Cambridge 1995. – G. PATZIG, Die Aristotelische Syllogistik. Logisch-philologische Untersuchungen über das Buch A der »Ersten Analytiken«, Göttingen $^{3}$1969. – W. D. ROSS, Aristotle. Prior and Posterior Analytics, Oxford 1949. – K. J. SCHMIDT, Die modale Syllogistik des Aristoteles. Eine modal-prädikatenlogische Interpretation, Paderborn 2000. – R. SMITH, Aristotle. Prior Analytics, Indianapolis 1989. – P. THOM, The Syllogism, München 1981. – DERS., The Logic of Essentialism. An Interpretation of Aristotle's Modal Syllogistic, Dordrecht 1996.

*U. Nortmann*

**symbainein / folgen, der Fall sein** (συμβαίνειν; lat. *consequi*, *effici*, *accidere*; Part. → *symbebêkos* / gefolgt seiend, sich [zufällig, akzidentell] eingestellt habend) kann sich der alltagssprachlichen Grundbedeutung nach auf jedes Zusammengehen oder Zusammenkommen beziehen: *syn* = »zusammen«, *bainein* = »gehen«. Im übertragenen Sinne kann Ar. beispielsweise davon sprechen, daß in einer bestimmten unter drei von ihm erörterten Positionen zum Status mathematischer Gegenstände zwei Fehler »zusammenkommen«: »Hieraus ist aber schon einleuchtend, daß die dritte Ansicht die schwächste ist, wenn man behauptet, die Idealzahl und die mathematische (Zahl) seien dieselbe. Denn in dieser einen Ansicht müssen sich notwendig die Fehler beider vereinigen« (Met. XIII 8, 1083b1–4).

In einer spezielleren Bedeutungsnuance bezieht sich der Ausdruck auf ein harmonisches Zusammenkommen, d. h. auf Fälle, in denen Verschiedenes miteinander harmoniert oder zueinander paßt. Offenbar paßt die These, es gebe ohne Sehen (und Gesehenwerden) an den Dingen keine farblichen Qualitäten, nur mit einer solchen Konzeption von Wahrnehmungsgegenständen (hier: von Farben) zusammen, welche diese lediglich dann als vorhanden anerkennt, wenn im Zusammentreffen mit irgendeinem geeignet disponierten Wahrnehmungsorgan ein Wahrnehmungsprozeß wirklich stattfin-

det. Die These paßt, mit anderen Worten, nur bei Wahrnehmungsgegenständen, sofern sie nicht »nach der Möglichkeit« (→ *dynamis*), sondern »nach der Wirklichkeit« (→ *energeia*) (An. III 2, 426a23 f.) konzipiert werden.

Darüber hinaus kann *s.* das Stattfinden beliebiger Ereignisse und das Der-Fall-Sein beliebiger Sachverhalte meinen. Demgemäß spricht Ar. von dem Der-Fall-Seienden (im Sinn von: den Fakten) über das Leben der Bienen, das noch nicht genügend bekannt sei (Gen. an. III 10, 760b30).

In logischen Zusammenhängen verwendet Ar. *s.*, um auszudrücken, daß etwas nicht schlechthin der Fall ist oder stattfindet, sondern sich vielmehr als (logische) Folge aus etwas anderem ergibt – wie in der Definition des Syllogismus (→ *syllogismos*) in An. pr. I 1, 24b18–20.

*U. Nortmann*

**symbebêkos / akzidentell** (συμβεβηκός; lat. *accidens*). Von seiner Etymologie her (*symbainein* = zusammengehen, zusammenkommen) bezeichnet *s.* das, was sich faktisch ergeben hat, was gerade so zusammengekommen ist. Der Gegensatz → *kath' hauto – kata s.* (lat. *per se – per accidens*; an sich – a.) bezeichnet daher das, was an sich oder kraft eines begrifflichen Zusammenhangs gilt, im Unterschied zu dem bloß faktisch Geltenden. Darauf zielen auch Ar.' Definitionen des *s.* Zwei finden sich in Top. I 5, 102b4–7: »A. ist, was […] (1) weder eine Definition (→ *horos*) noch eine eigentümliche Bestimmung (Proprium: → *idion*) noch eine Gattung (→ *genos*) ist, was der Sache aber [faktisch] zukommt (→ *hyparchein*) und was (2) ein und demselben sowohl zukommen wie nicht zukommen kann.« (1) grenzt das Akzidentelle von verschiedenen Formen einer an sich zukommenden Bestimmung ab: dem Wesensbegriff (Definition), der Gattung als dem allgemeinen Element innerhalb der Wesensbestimmung und dem Proprium, das zwar nicht als ein wesentliches Merkmal in die Definition seines Subjekts eingeht, umgekehrt aber in seinem Begriff ein so und so definiertes Subjekt voraussetzt. Damit ist das *s.* als eine bloß faktisch zukommende Bestimmung erwiesen. Dies prä-

zisiert (2) als kontingentes Gelten (*endechesthai*) im Sinne der zweiseitigen Möglichkeit, daß eine Bestimmung ihrem Subjekt gleichermaßen beiwohnen wie abgehen kann, ohne daß dies seine Identität gefährdete. Nur a.e Bestimmungen lassen graduelle Vergleiche zu, ob ein Prädikat in höherem oder geringerem Grad zukommt (102b14–20); Wesensbestimmungen kommen einem Subjekt entweder zu oder nicht zu (Met. VIII 3, 1043b36–1044a2).

Met. V 30 entwickelt einen Begriff des *s.*, der zum Zufälligen zugespitzt ist: Hier wird das *s.* als das definiert, »was einem Subjekt zwar zukommt und [daher] wahrheitsgemäß [von ihm] aussagbar ist, freilich weder notwendig noch meistenteils (→ *hôs epi to poly*)« (1025a14 f.). Darüber hinaus »gibt es keine wohldefinierte Ursache für das Akzidentelle, sondern Ursache ist das, was sich zufällig ergibt (*to tychon*; vgl. → *tychê*)« (24 f.). Ein Geschehen, das einem Subjekt bloß a. zugeschrieben wird, ist zwar nicht völlig unverursacht. Seine Ursache ist aber eine Konstellation, die sich bloß zufällig oder faktisch im Einzelfall ergeben hat. Damit ist die Ursache nicht genau abgegrenzt, wohlbestimmt, wohldefiniert (all dies heißt *horismenon*; vgl. → *horismos*); definieren läßt sich nämlich nur die Art (→ *eidos*). Aus diesem Typ von Ausgangsbedingungen, wie sie im Subjekt impliziert sind, folgt das im Prädikat beschriebene Geschehen nicht einmal meistenteils als regelmäßiges Naturgeschehen, geschweige denn immer oder mit Notwendigkeit (a17 f.). Abschließend (a30–34) bespricht Ar. eine Sonderform, das *s. kath' hauto*, wie es die Winkelsumme des Dreiecks von 180° ist. Diese Eigenschaft ist kein gewöhnliches Akzidens, sondern vielmehr ein Proprium des Dreiecks. Bloß faktisch ist sie ihm nur insofern, als sie keine Wesenseigenschaft ist, die das Dreiecksein ausmacht. Man kann ein Dreieck konstruieren, ohne diese Eigenschaft zu kennen. Freilich ergibt sie sich notwendig aus diesem Wesen (das der Konstruktion zugrunde liegt), kommt somit allen Dreiecken ausschließlich und dauernd zu. (Die Ewigkeit gründet für Ar. aber in der Notwendigkeit.) An sich oder eigentlich (*kyriôs*) wird eine Bestimmung nach Cat. 6, 5a38–b10 von einem Subjekt nur aus-

gesagt, wenn sie unmittelbar dieser Art Gegenstand zugeschrieben werden kann; a. wird sie von ihm ausgesagt (*kata s. legetai*), wenn sie ihm nur mittelbar über etwas anderes zugeschrieben wird, mit dem er zusammenkommt oder faktisch zusammenfällt.

Das *s.* ist neben dem *kath' hauto* noch aus einem zweiten Gegenbegriff heraus zu verstehen, dem der Substanz (→ *ousia*). Hierzu ist Met. IV 4, 1007a33–b18 bemerkenswert: Ein Akzidens kann nicht einem anderen Akzidens zugeschrieben werden (b2 f.; b14 f.). Dies ergäbe eine beliebige Häufung bloß faktisch zukommender Bestimmungen, ohne daß eine genuine Einheit zustande käme, weil ja jeder begriffliche Zusammenhang fehlt. Vielmehr müssen die Akzidentien auf die *ousia* als Zentrum bezogen werden, die – als wesentlich bestimmt – den Maßstab bildet, welche beiläufigen (a.en) Bestimmungen ihr zukommen können, so daß eine begriffliche Einheit entsteht, und die – als letztes Substrat (→ *hypokeimenon*) – einen unendlichen Regreß fortgesetzt voneinander auszusagender Akzidentien verhindert.

Der Gegensatz wesentlich – a. wird von Ar. nicht nur absolut, sondern auch (kontext-)relativ gebraucht. Im Kontext eines Paars korrelativer Begriffe wie Knecht – Herr ist es gerade a., ein Subjekt nicht als Herr, sondern mit einem substantialen Begriff (im absoluten Sinn) wie Mensch anzureden (vgl. Cat. 7, 7a25–b9).

*Lit.:* A. URBANAS, La notion d'accident chez Aristote, Montreal/Paris 1988.

*M.-Th. Liske*

**symbolon / Gegenstück, Symbol** (σύμβολον; lat. *symbolum*, *nota*). Das Wort *s.*, das sich von *symballein* (zusammenfügen) – möglicherweise aber auch von *symballesthai* (vereinbaren, übereinkommen, einen Vertrag schließen) – herleitet, dient von Hause aus zur Bezeichnung jedes der beiden Teile eines zweigeteilten Ganzen, insofern diese genau zueinander passen und daher von zwei Vertragspartnern, insbesondere von den beiden Partnern eines Gastfreundschaftsvertrags, als Erken-

nungs- und Beglaubigungszeichen verwendet werden können. Der in Platons *Symposion* erzählte Mythos, dem zufolge jeder Mensch das *s.* (d. h. das Gegenstück) eines anderen Menschen ist, den er, seitdem das doppelgestaltige Wesen, das er ursprünglich zusammen mit ihm bildete, von Zeus in zwei Teile zerschnitten wurde, fortwährend als sein eigenes *s.* sucht (vgl. Symp. 191d3–5), dürfte Ar. zu dem Vergleich inspiriert haben, den er anstellt, wenn er von Freunden gegensätzlicher Wesensart sagt, daß sie »wie zusammengehörige Hälften (*hôs symbola*) zueinanderstreben« (EE VII 5, 1239b31). Als *s.* bezeichnet Ar. auch die gemeinsame Beschaffenheit, die zwei natürliche Elemente aufweisen, die sich schnell und leicht ineinander umwandeln können, wie z. B. die Wasser und Luft gemeinsame Feuchtigkeit, die als Feuchtigkeit des Wassers in der Feuchtigkeit der Luft ihr Gegenstück hat und umgekehrt (vgl. Gen. corr. II 4, 331a23–25; a33 f.; b3 f.; II 5, 332a32 f.). »Gleichsam ein *s.*« (Pol. IV 9, 1294a35) ist für ihn das, was man aus der Demokratie und der Oligarchie jeweils übernehmen muß, wenn man aus beiden eine gemischte Verfassung herstellen will.

Als Bezeichnung für die beiden zusammengehörenden Teile, mit denen zwei Vertragspartner ihren Vertrag besiegeln, kann der Plural des Wortes *s.* auch die Bedeutung »Vertrag« annehmen, in der Ar. ihn in der *Politik* und im *Staat der Athener* gebraucht (vgl. Pol. III 1, 1275a10 f.; III 9, 1280a36–40; Ath. pol. 59, 6). Als *symbola* werden in der zuletzt genannten Schrift auch zwei verschiedene Arten im Gerichtswesen gebräuchlicher Kennmarken bezeichnet (vgl. Chambers 1990, 423–425, 432), nämlich einerseits die »offiziellen« Platzkennmarken, die den Richtern in dem ihnen zugeteilten Gerichtssaal ihre Plätze zuweisen (vgl. Ath. pol. 65, 2; 68, 2), und andererseits die den Richtern nach erfolgter Stimmabgabe ausgehändigten Lohnkennmarken, die sie zum Empfang ihres Richtersolds legitimieren (vgl. Ath. pol. 68, 2; 69, 2).

Neu ist der sprachtheoretische Gebrauch, den Ar. von dem Wort *s.* macht, wenn er es auf die sprachlichen Ausdrücke anwendet. Diese sind für ihn als Ausdrücke der geschriebenen Sprache Symbole für die Ausdrücke der gesprochenen Spra-

che und als Ausdrücke der gesprochenen Sprache Symbole für die in ihnen ausgedrückten Gedanken und die mit ihnen gemeinten Dinge (vgl. Int. 1, 16a3 f.; 14, 24b1 f.; Soph. el. 1, 165a7 f.), und zwar insofern, als sie in dem, wofür sie jeweils Symbole sind, ein Gegenstück haben, dem sie nicht von Natur aus, sondern aufgrund einer Übereinkunft (→ *synthêkê*) zugeordnet sind (vgl. Int. 2, 16a26–29). Symbole sind die sprachlichen Ausdrücke nach Ar. also in dem Sinne, daß sie nicht als natürliche, sondern als konventionelle Zeichen (→ *sêmeion*) fungieren.

*Lit.:* M. CHAMBERS, Aristoteles. Staat der Athener, übers. und erl., Berlin 1990. – C. CHIESA, Symbole et signe dans le *De Interpretatione*, in: Philosophie du langage et grammaire dans l'Antiquité, hg. von H. JOLY, Brüssel/Grenoble 1986, 203–218. – S. MEIER-OESER, Art. »Symbol (I. Antike, Mittelalter, Neuzeit)«, in: HWPh, Bd. 10, Basel 1998, 710–723. – W. MÜRI, Σύμβολον. Wort- und sachgeschichtliche Studie (1931), in: DERS., Griechische Studien. Ausgewählte wort- und sachgeschichtliche Forschungen zur Antike, hg. von E. VISCHER, Basel 1976, 1–44.

*H. Weidemann*

**symperasma / Schlußfolgerung, Konklusion**

(συμπέρασμα; lat. *conclusio*) bedeutet gemeinsprachlich soviel wie »Beendigung« oder »Vollendung« (etwa eines Veränderungsprozesses). Bei Ar. ist, in logischen Zusammenhängen, spezieller diejenige Aussage gemeint, welche jeweils sozusagen den Endpunkt eines Vorganges des Schlußfolgerns markiert, nämlich die aus gegebenen Prämissen jeweils gewonnene Konsequenz: »der Schlußsatz muß aus den Voraussetzungen folgen (→ *akolouthein*)« (so daß der Schlußfolgernde ihn auf der Basis der Prämissen [→ *protasis*] zu vertreten nicht nur berechtigt scheint, sondern ihn tatsächlich mit einer auf die Prämissen relativierten Notwendigkeit aussagen kann: Soph. el. 6, 168a21–23). Ausnahmsweise wird als Endpunkt der Schlußbewegung auch einmal der Subjektterminus der gefolgerten Aussage angesprochen (An. pr. II 1, 53a17).

Wenn Ar. in der Logikschrift *Analytica priora* über Prämissenpaare spricht, aus denen sich ein (gültiger) Syllogismus (→ *syl-*

*logismos*) herstellen läßt, beschränkt er sich im allgemeinen darauf, die Konklusion einfach auszusprechen, ohne das Wort *s.* selbst hinzuzusetzen (so z. B. An. pr. I 4, 25b37–39). Dagegen benutzt er den Ausdruck *s.* häufig, wenn er allgemeine Regeln (man würde heute sagen: Metatheoreme) aussprechen möchte wie: »Klar ist auch, daß in jedem Schluß entweder beide oder eine Prämisse dem Schlußsatz (*s.*) gleich sein muß« (An. pr. I 24, 41b27–29; mit »gleich« ist gemeint: in bestimmten Hinsichten ähnlich). Ar. gebraucht den Terminus ferner dann, wenn er zum Ausdruck bringen will, daß die für ein bestimmtes syllogistisches Prämissenpaar in Anspruch genommene Konklusion nicht durch eine in irgendeiner Hinsicht modifizierte, etwa durch eine hinsichtlich der Modalität verstärkte, Aussage ersetzt werden könne, soll die Implikationsbeziehung erhalten bleiben: »[…] wird A einem B nicht zukommen (→ *hyparchein*), aber dies nicht notwendig. Denn in der ersten Figur ist gezeigt worden, daß, wenn der verneinende Vordersatz nicht notwendig ist, auch der Schlußsatz es nicht sein kann« (An. pr. I 11, 31b1–4).

*Lit.:* vgl. → *syllogismos*.

*U. Nortmann*

**symphytos / angeboren**: s. emphytos

**syneches / kontinuierlich** (συνεχές; lat. *continuum*) ist in einem relationalen und in einem nicht-relationalen Sinn zu verstehen. Im relationalen Sinn k. (zusammenhängend) ist eine physische Gegebenheit mit einer anderen, wenn die äußersten Ränder (*eschata*) oder Grenzen (→ *peras*) beider eine Einheit bilden (Phys. VI 1, 231a22). Dies gilt z. B. für die Teile (→ *meros*) einer Linie. Beim nicht-relationalen Sinn allein kann es indes nicht bleiben. Da nämlich jeder Teil einer Linie mit anderen Teilen zusammenhängt, ist die Linie als ganze (→ *holon*) k. im nicht-relationalen Sinn (vgl. Phys. VI 1, 231a25). Dies bedeutet gemäß Definition (→ *horismos*) des nicht-relationalen Kontinuitätsbegriffs, daß sie teilbar ist in immer wieder Teilbares (231b16). Der Linie folgt, in der Ordnung der Be-

griffserklärung des Kontinuierlichen, die Bewegung (→ *kinêsis*) (entlang der Linie) und dieser die Zeit (→ *chronos*) als das Maß der Bewegung (vgl. Phys. IV 11, 219a10–13). K. sind also räumliche Ausdehnungen (Größen), Bewegungen, Zeiten. Die Bewegung aber (deren Problematik in den Zenonischen Paradoxien virulent wird; vgl. Phys. VI 2, 233a21–b15; VI 9 und VIII 8, 263a4–264a6; sowie Gen. corr. I, 316a15–317a14) hat den Primat als Motiv für die Ausarbeitung einer Theorie des Kontinuierlichen.

Alle Unendlichkeit, die Ar. anerkennt, ist potentiell (→ *apeiron*). Der unendliche Teilungsprozeß eines Kontinuums kann daher nicht wirklich durchlaufen werden. An seinem gedachten Ende müßten, entgegen der angeführten Definition, unteilbare Teile stehen; und diese könnten zudem, entgegen der Erklärung des relationalen Kontinuitätsbegriffs, nicht einer mit dem anderen zusammenhängen, da sie, als unteilbar, keine äußersten Ränder besäßen, die eine Einheit bilden könnten. Tatsächlich unteilbar ist hingegen der Teilungspunkt, der im Vollzug einer Teilung gesetzt wird; aber er ist kein Teil des Kontinuums, sondern die Grenze zwischen zwei Teilen. Aus Punkten also kann eine Linie (aus vielen Jetzten [→ *nyn*] kann eine Zeit) nicht bestehen.

Teilbarkeit ist ein passives Vermögen (→ *dynamis*), das auf ein aktives Teilungsvermögen und einen entsprechenden Akteur verweist. Der Akteur benutzt im Vollzug einer Teilung eines Kontinuums einen Teilungspunkt (in gewissem Sinn) als zwei Punkte (Phys. VIII 8, 263a23 f.), z. B. wenn er eine Bewegung (einen Prozeß) an der paradoxieverdächtigen Stelle des Umschlagens von Zustand A in Zustand Non-A teilt. Für den Endpunkt der ersten Bewegungsphase gilt dann A, für den Anfangspunkt der zweiten Phase Non-A. Daß diese Verteilung auf zwei Seiten eine Lösung des Widerspruchs von A und Non-A ermöglicht, läßt sich wie folgt zeigen. Bewegung ist keine Wirklichkeit (→ *energeia*) simpliciter, keine Wirklichkeit einer Substanz (→ *ousia*) und ihrer Tätigkeiten, sondern die nachrangige Wirklichkeit eines Möglichen (→ *dynaton*) als Möglichen (Phys. III 1, 201a10 f.; vgl. VIII 1, 251a9 f.). In ihr

wird, mit anderen Worten, Mögliches als solches zum wirklichen Phänomen. Folglich wird sie, wie jedes Mögliche, Unbestimmtheiten aufweisen. Insbesondere bedarf es der Intervention eines teilenden Akteurs, um in einem k.en Prozeß (von A zu Non-A) zu einem bestimmten Zeitpunkt entweder A oder Non-A zu aktualisieren. Mit dieser Aktualisierung wird eine nachrangige, rein prozessuale Wirklichkeit in eine vorrangige, substantielle Wirklichkeit überführt. Der Preis für eine solche Festlegung der Natur auf A oder auf Non-A besteht darin, daß eine Grenze von irreduzibel dualem Charakter gezogen werden muß, die als Ende der ersten Bewegungsphase Eigenschaften hat, welche mit ihren Eigenschaften als Anfang der zweiten Bewegungsphase unverträglich sind. Der Grenzpunkt nämlich fungiert begrifflich wie ein Kippschalter, der auf der Seite, nach der wir ihn jeweils in Gedanken legen, ein geschlossenes und auf der gegenüberliegenden Seite ein offenes Intervall erzeugt, nicht jedoch zwei geschlossene (oder offene) Intervalle bei ein und derselben Schalterstellung. Einen Punkt als zwei zu gebrauchen schließt also einen Wechsel ein. Angewandt auf den Fall der Bewegung heißt dies, daß dann, wenn der vergangene Zustand A ein geschlossenes Intervall ist, der nachfolgende Zustand Non-A keinen Anfangspunkt besitzt, und umgekehrt. Entweder das Ende von A oder der Anfang von Non-A ist »verschmiert« in einem offenen Zeitintervall. Ersteres entspricht der Natur der Sache (vgl. Phys. VIII 8, 263b14 f.). Das Jetzt ist folglich primär Anfang der Zukunft, nicht Ende der Vergangenheit.

In den Widerspruch des Werdens und der Bewegung geraten wir also, wenn wir beides auf einmal wollen, sowohl die Teilung der Bewegung als auch ihren Zusammenhang im Teilungspunkt. Jedes für sich genommen ist widerspruchsfrei; denn in der Teilung wird ein Punkt unter einer von zwei möglichen Konzeptualisierungen gebraucht und der Widerspruch auf zwei Seiten – ein offenes und ein geschlossenes Intervall – verteilt; im Zusammenhang andererseits verliert der Teilungspunkt seine Wirklichkeit als ein solcher. Statt des Bestehens von A oder von Non-A liegt nun eine Realität in einem ande-

ren Modus vor: ein Werden, das qua Wirklichkeit eines Möglichen als Möglichen hinsichtlich der Frage nach dem wirklichen Bestehen von A oder Non-A unbestimmt ist.

*Lit.:* W. D. ROSS, Aristotle. Physics, Oxford 1936, 69–71. – W. WIELAND, Die aristotelische Physik, Göttingen $^{3}$1992 ($^{1}$1962), 278–316.

*A. F. Koch*

**synhesis / Verstehen** (σύνεσις; lat. *cognitio*) ist im weitesten Sinne jede »Einsicht des diskursiven Verstandes (→ *dianoia*)« (Hist. an. VII 1, 588a23), z. B. astronomische Erkenntnis (Cael. II 12, 292a15). Im terminologisch engen Sinne dagegen ist sie ein Merkmal, das zu den dianoetischen Tugenden (→ *aretê*), genauer in den Umkreis der »sittlichen Klugheit« (→ *phronêsis*) gehört und somit nicht jedem Menschen gleichermaßen zukommt. Sie ist zunächst von verwandten Bestandteilen dieser Verstandestugend wie »Wohlberatenheit« (→ *euboulia*) und »diskret verständnisvollem Wesen« (*gnômê*) unterschieden. Da sie es weder mit dem Ewigen und Unveränderlichen noch mit dem Bewegten zu tun hat, ist sie weder Wissenschaft bzw. Meinung selbst noch mit irgendeiner bestimmten Teilwissenschaft wie Geometrie identisch. Auch hat sie zwar denselben Gegenstandsbereich wie die Klugheit, nämlich »das, worüber man ins Zweifeln und Überlegen gerät«, d. h. die Einzelfälle praktischer Aufgaben. Während Klugheit jedoch die Fähigkeit ist zu bestimmen, »was zu tun und zu lassen sei«, hat die *s.* keine »gebietende« (*epitaktikê*) Funktion, sondern lediglich eine »beurteilende« (*kritikê*). Sie geht vielmehr über den Erwerb und Besitz von Klugheit hinaus und besteht in der Fähigkeit, in Angelegenheiten, bei denen Klugheit gefragt ist, die Meinungen anderer »in guter Weise«, d. h. »zutreffend zu beurteilen«. Sie ist also, kurz gesagt, ethische Urteilskraft, da sie im richtigen »Anwenden« (*chrêsthai*, → *chrêsis*) von Klugheitsregeln auf den Einzelfall besteht (EN VI 11, 1142b35–1143a18). Diese Fähigkeit ist von eminenter politischer Bedeutung, weil sie die Voraussetzung dafür bildet, jeweils »die besten« Gesetze zu wählen, was im Gegensatz zur Auffassung der Sophisten keine »leichte Sache« ist (EN X 10, 1181a18). Im

Stadtstaat ist deshalb die »zur Politik gehörende ethische Urteilskraft (*s. politikê*) die vornehmste Aufgabe des beratenden Standes« (Pol. IV 4, 1291a28).

*Lit.:* L. EBERLEIN, Die dianoetischen Tugenden der Nikomachischen Ethik nach ihrem Sinn und ihrer Bedeutung, (Diss.) Leipzig 1888.

*H. Busche*

**synholon / zusammengesetzt** (σύνολον; lat. *compositum*) kennzeichnet das aus mehreren Teilen z.e Ganze (→ *holon*) im Unterschied zum Teil (→ *meros*), z. B. den ganzen Körper im Unterschied zu den einzelnen Organen (Part. an. I 5, 645b16). Diese Unterscheidung kann auf verschiedenen Ebenen angewendet werden; auch Fleisch und Knochen sind aus einfacheren Bestandteilen z. (An. I 5, 409b31). Nicht alle Bestandteile eines Zusammengesetzten sind materiell; z. B. ist der »hellhäutige Mensch« (Met. XIII 2, 1077b8) z. aus dem Menschen und dem Akzidens (→ *symbebêkos*) Hellhäutigkeit.

In den meisten Fällen und in der *Metaphysik* fast durchgängig bezeichnet z. Einzeldinge wie Pferde und Menschen, die »aus der Form (→ *eidos*) und der Materie (→ *hylê*) z.« (VII 10, 1035b32) sind: »Vom Zusammengesetzten spreche ich, wenn etwas von der Materie ausgesagt wird« (Met. III 1, 995b35). Die These von der Zusammensetzung der Einzeldinge aus Form und Materie wird als »Hylemorphismus« bezeichnet und erstreckt sich auch auf mathematische Gegenstände (→ *mathêmatika*), die intelligible Materie besitzen (Met. VII 10, 1036a2 f.; a11). Der Hylemorphismus beruht auf der Analyse des Entstehens (→ *genesis*). Konkrete Dinge wie Menschen sind z., weil sie entstehen: »Denn alles, was entsteht, muß teilbar sein, und es muß das eine dies, das andere das sein, ich meine das eine Materie, das andere Form« (VII 8, 1033b12 f.). Ar. drückt die Zusammensetzung des Konkreten durch eine Vielzahl alternativer Formulierungen aus (»das aus beiden Bestehende«, VII 3, 1029a3; »der mit der Materie zusammengefaßte Begriff«, VII 15, 1039b21 f.; »zusammengesetzte (*synthethê*) Substanz«, XII 3, 1070a14).

Der Rang des Zusammengesetzten als Substanz (→ *ousia*) wird in der *Metaphysik* stets anerkannt. Dinge wie Pferde und Menschen gelten in den *Kategorien* sogar als primäre Substanzen, weil sie das letzte Zugrundeliegende (→ *hypokeimenon*) für alle aussagbaren Bestimmtheiten sind (5, 2a11–14). Im Zuge der hylemorphistischen Analyse der *Metaphysik* werden die konkreten Substanzen im Verhältnis zur Form insofern als abgeleitet betrachtet, als sie z. und materiell sind (VII 3, 1029a6, 31). Die z.e Substanz erfüllt wichtige Substanzkriterien, weil sie ein Das-und-das (→ *tode ti*) und uneingeschränkt getrennt (→ *chôriston*) ist (VIII 1, 1042a29–31). Sie besitzt aber im Unterschied zur Form keine Definition (→ *horismos*) im strikten Sinn, weil sie aus Materie besteht (VII 10 f.).

*Lit.:* M. FEREJOHN, The Definition of Generated Composites in Aristotle's Metaphysics, in: Unity, Identity, and Explanation in Aristotle's Metaphysics, hg. von T. SCALTSAS u. a., Oxford 1994, 291–318. – J. HÜBNER, Aristoteles über Getrenntheit und Ursächlichkeit. Der Begriff des eidos chôriston, Hamburg 2000, Kap. III § 5: »Die Komplexität des Werdenden«, 179–184.

*J. Hübner*

**synkrisis – diakrisis / Zusammenstellung – Trennung** (σύγκρισις – διάκρισις; lat. *concretio – secretio*, *congregatio – disgregatio*, *coniunctio – disiunctio*). Das Verb *synkrinein* bedeutet sowohl »etwas zusammen beurteilen, vergleichen« als auch »zusammensetzen, verbinden«; beide Bedeutungen kommen bei Ar. vor. Auch das Substantiv *s.* kommt sowohl in der Bedeutung »Vergleich« vor (Top. I 5, 102b15; III 4) als auch in der Bedeutung »Zusammenstellung, Zusammensetzung«. Eine ähnliche Mehrdeutigkeit hat das Verb *diakrinein*: es bedeutet sowohl »unterscheiden, entscheiden« als auch »trennen, auseinanderbringen«. Entsprechend kann das Substantiv *d.* sowohl »Unterscheidung, Urteilsspruch« als auch »Trennung, Teilung« bedeuten. Für die philosophische Terminologie sind die Bedeutungen »Zusammensetzung« und »Trennung« entscheidend.

In dieser Bedeutung verwendet Ar. die Begriffe *s.* und *d.* zur Wiedergabe der Lehren der Vorsokratiker Empedokles und

Anaxagoras: Empedokles erklärt Enstehen und Vergehen durch die beiden Prinzipien Liebe (→ *philia*) und Streit (*neikos*), die zu *s.* bzw. *d.* führen (Met. I 4, 985a24–28 u. ö.). Anaxagoras hingegen erklärt das Werden der Dinge durch die *s.* und *d.* kleinster Teile (→ *homoiomerê*) durch den göttlichen → *nous* (I 3, 984a11–16; Phys. III 4, 203a20–33 u. ö.).

Ar. verwendet die Begriffe *s.* und *d.* (und die dazugehörigen Verben) auch in der Darstellung seiner eigenen naturwissenschaftlichen Analysen, vor allem dann, wenn es um physiologische Vorgänge in Lebewesen (z. B. Gen. an. I 18, 723b14; IV 6, 775a17) oder um Vorgänge zwischen den Elementen geht. Eine *s.* ist z. B. die Kondensation des Dampfes zu Wasser (Meteor. I 10, 347a19 u. a.). Allerdings will Ar. *s.* und *d.* nicht als besondere Arten von Bewegung (→ *kinêsis*) einführen; vielmehr ordnet er diese den vier von ihm unterschiedenen Arten zu (Phys. VII 2, 243b7–12) und ist geneigt, sie als Ortsveränderung zu klassifizieren (VIII 9, 265b19 f.), ohne die *s.* und *d.* nicht möglich sind (VIII 7, 260b11–13).

Beide, *s.* und *d.*, können nicht nur für die durch sie bezeichneten Vorgänge, sondern auch für deren Produkte stehen, also für das konkrete Zusammengesetzte (Meteor. I 8, 346a16; a23; I 7, 344b9; Gen. an. I 20, 728b2) oder das konkrete Getrennte (Meteor. I 3, 340b3; I 4, 341b15). Als *synkritikos* bezeichnet Ar. das, was die *s.* verursacht (Meteor. IV 1, 378b22).

*L. Jansen*

**synônymos / synonym** (συνώνυμος; lat. *synonymus*) sind zwei Entitäten, wenn sie dieselbe Bezeichnung (→ *onoma*) und dieselbe Definition (→ *logos tês ousias*) besitzen (Cat. 1, 1a6–12). Es gilt also:

x ist ein S. von y genau dann, wenn x und y (1) mit derselben Bezeichnung F versehen werden und (2) x und y, insofern sie F sind, dieselbe Definition D aufweisen.

Ar.' Beispiel im Einführungskontext sind Mensch und Rind, die in einem definitionsgleichen Sinn als Lebewesen bezeichnet werden; Arten (→ *eidos*) übernehmen generell den Begriff und die Definition von Gattungen (→ *genos*: Top. II 2,

109b4–6). Die ontologische Bedeutung von Synonymie liegt darin, daß alles, was von Substanzen (→ *ousia*) und von Differenzen (→ *diaphora*) ausgesagt wird, s. von allen Angehörigen der betreffenden Gattung und ihrer Arten ausgesagt wird (Cat. 5, 3a29–b9). In dialektischen Disputationen spielt es eine erhebliche Rolle, ob den Gesprächspartnern eine Verständigung darüber gelingt, welche Begriffsverwendungen als s. und welche als homonym (→ *homônymos*) zu gelten haben (Top. VI 11). S. sind bei Ar. etwa die partikulare und die generelle Ungerechtigkeit (EN V 4, 1130a32–34), dasjenige, aus dem sich ein Kontinuum zusammensetzt (Phys. VI 3, 234a8–10), oder untergeordnete Wissenschaften mit Blick auf die übergeordneten Disziplinen (An. post. I 13, 78b35–79a2). Synonymie zwischen zwei Entitäten liegt auch dann vor, wenn diese die Eigenschaft F in unterschiedlichem Ausmaß oder verschiedener Intensität besitzen (vgl. Top. I 15, 107b13–18). Diese Vorstellung wendet Ar. auf den Ursachebegriff an, wenn er konstatiert, daß etwas, das für ein anderes die Ursache von dessen F-sein darstellt, häufig durch einen s.en Besitz von F, und zwar in größerem Ausmaß, charakterisiert sei. So ist Feuer in s.er Weise, aber in größerem Ausmaß warm als etwas von ihm Erwärmtes (Met. II 1, 993b24–26). Im Fall der natürlichen Entstehung, etwa bei der menschlichen Fortpflanzung, entsteht jedes Lebewesen aus einem s.en Lebewesen (XII 3, 1070a4–6), während bei der künstlichen Herstellung das Produzierte aus etwas Homonymem hervorgeht.

*Ch. Horn*

**synthêkê / Übereinkunft, Vertrag** (συνθήκη; lat. *placitum*). Das von ihm auch in der Bedeutung »Vertrag« verwendete Wort *s.* – vgl. z. B. Pol. III 9, 1280a38 f., wo es zur Unterscheidung von dem durch den Plural des Wortes *symbolon* bezeichneten Rechtshilfevertrag den Handelsvertrag bezeichnet (vgl. → *symbolon*) – dient Ar. neben dem Wort *nomos* (Brauch, Satzung, Gesetz), das er allerdings nicht durchweg gleichbedeutend mit ihm gebraucht (zum Unterschied zwischen → *nomos* und *s.* vgl. Pol. III 9, 1280b8–12; Rhet. I 15, 1376b7–11), zur

Bezeichnung der Konventionalität dessen, was nicht »von Natur aus« (*physei*, *kata physin*), sondern »gemäß einer Ü.« (*kata synthêkên*, *synthêkê*) oder »aufgrund (menschlicher) Satzung« (*nomô*) das ist, was es ist. So stellt er dem von Natur aus geltenden Recht das auf einer Ü. beruhende Gesetzesrecht gegenüber (vgl. EN V 10, 1134b18–1135a5; MM I 33, 1194b30–1195a7), charakterisiert das Geld (→ *nomisma*) als eine nicht von Natur aus, sondern aufgrund von Ü. und Gesetz bestehende Einrichtung (vgl. EN V 8, 1133a28–31) und sagt (in Anspielung auf Platons *Kratylos*, vgl. Crat. 383a4 f.; 384c10–d1; 388a8; b13–c1; 435a8–10) von den Ausdrücken der gesprochenen Sprache, daß sie im Unterschied zu solchen »nicht buchstabierbaren Lauten«, wie sie z. B. von wilden Tieren ausgestoßen werden, nicht von Natur aus und auch nicht »nach Art eines Werkzeugs«, sondern gemäß einer Ü. etwas bedeuten (vgl. Int. 2, 16a19; a26–29; 4, 16b33–17a2). Mit der Gegenüberstellung von Konventionellem und Naturgegebenem greift Ar. ein von den Sophisten des 5. vorchristlichen Jh.s in die philosophische Diskussion eingeführtes Thema auf, das ihm durch Platon vertraut war.

*Lit.:* L. DEITZ, Art. »Physis/Nomos, Physis/Thesis«, in: HWPh, Bd. 7, Basel 1989, 967–971.

*H. Weidemann*

**synthesis / Zusammensetzung** (σύνθεσις; lat. *compositio*; dazu: *syntheton* / Zusammengesetztes). Eine *s.* ist ein einheitliches Aggregat, das aus diskreten Teilen besteht, die dabei ihre eigenen charakteristischen Eigenschaften beibehalten. Gegenbegriffe sind *dihairesis* (Trennung) und *dihêrêmenon* (Getrenntes).

Ar. macht in den verschiedensten Gebieten seiner Philosophie vom Konzept der *s.* Gebrauch.

Der Term *s.* wird von Ar. nicht definiert, und es finden sich auch Verwendungen, die von der hier gegebenen Bestimmung abweichen: Im Sinn von stofflicher Z. jedweder Art findet sich *s.* z. B. in Met. VIII 2, 1042b15 ff. (ähnlich Part. an. II 1, 646a12–24; IV 9, 658b19; vgl. Top. VI 14, 151a20–31) und

im Kontrast mit unzusammengesetzten Elementarkörpern in Cael. III 8, 306b20.

Typische Beispiele für *s.* bei Ar. sind die aus Buchstaben zusammengesetzte Silbe und das aus Ziegeln und Steinen bestehende Haus. Dabei werden im Gegensatz zur Mischung (→ *meixis*) die charakteristischen Eigenschaften der Teile der *s.* nicht dadurch getrübt, daß sie in einen größeren Zusammenhang integriert sind: Ein Wort in einem Satzzusammenhang bleibt ein- und dasselbe Wort, so wie der Stein eines Hauses erkennbar ein Stein bleibt.

An diesen Beispielen wird deutlich, daß die *s.* nicht auf ihre Teile und auch nicht auf die Summe ihrer Teile reduzierbar ist, weil die Teile eines Hauses durchaus vollständig vorliegen können, ohne daß es sich deshalb schon um ein Haus handelt (Top. VI 13, 150a19–21). Hierdurch unterscheidet sich das Zusammengesetzte (*syntheton*) von dem Haufen (*sôros*), der in einer losen Ansammlung diskreter Elemente besteht und daher durch die Aufzählung seiner Teile vollständig bestimmt ist (Met. VII 17, 1041b11 ff.). Erst dadurch, daß eine bestimmte Weise der Anordnung von Teilen gegeben ist, ist die Einheitlichkeit und damit Verstehbarkeit des Zusammengesetzten gewährleistet (Top. VI 13, 150b22–26). Dies gilt gleichermaßen für die *s.* materieller wie konzeptioneller Teile wie auch für die Komposita aus beiden. So nennt Ar. auch das Kompositum aus Form (→ *eidos*) und Materie (→ *hylê*) »zusammengesetzte Substanz« (*synthetos ousia*: Met. V 24, 1023b2; VIII 3, 1043a30 f.). Der Begriff »Mensch« z. B. ist keine beliebige Z. der Teile der Definition, sondern eine solche, die sich durch seine Substanz (→ *ousia*) erklärt (1043b7–13). Die *s.* ist somit von der Substanz der zusammengesetzten Entitäten abhängig. Es gibt aber auch Fälle von zusammengesetzten Entitäten, die keine Substanz im vollen Wortsinne haben und deren Sein daher mit ihrer *s.* identisch sein kann, wie z. B. ein durch Leim zusammengefügtes Buch (VIII 2, 1042b15–1043a1).

Neben spezielleren Verwendungen in der *Politik*, *Poetik*, *Rhetorik* und *Topik* ist das Konzept der *s.* vor allem in zwei Gebieten von zentraler Bedeutung: In seiner *Hermeneutik* erklärt Ar.

sprachliche Ausdrücke (→ *logos*) durch eine *s.* von Aussage- und Nennwort: Während Worte für sich genommen nicht wahrheitsfähig sind, können sprachliche Ausdrücke Wahrheitswerte annehmen (Int. 1, 16a9–16). Dementsprechend hat auch Ar.' Theorie der Wahrheit (→ *alêtheia*) eine *s.*-Struktur: Wenn einfache, unzusammengesetzte Gedanken in eine *s.* gebracht werden, die das zusammensetzt bzw. trennt, was tatsächlich zusammengesetzt bzw. getrennt ist, dann ist diese *s.* Ar. zufolge wahr (Met. IX 10, 1051b2–5; An. III 6, 430a26–b4).

*K. Corcilius*

**systoichia / Reihe** (συστοιχία; lat. *ordinatio*) bezeichnet (1) innerhalb der auf die Pythagoreer zurückgehenden Gegensatztafeln (Met. I 5, 986a22–b2; EN I 4, 1096b5–7) jeweils eine der beiden Spalten oder Kolumnen (Met. IV 2, 1004b27; Gen. corr. I 3, 319a15; Part. an. III 7, 670b20 ff.), die sich durch jeweils untereinandergeschriebene dualistische Prinzipienpaare (→ *archê*) ergeben, z. B. Begrenzendes und Unbegrenztes, Einheit und Vielheit. Diese Gegensatzpaare fungieren als »Prinzipien des Seienden« (Met. I 5, 986b3) bzw. »Ursachen des Werdens« (Phys. I 5, 188b34 f.) und können als umfassende und umfaßte im Sinne von grundlegenderen und abgeleiteten unterschieden werden (189a2). Auch die akademische Prinzipienlehre wird von Ar. als *s.*-Lehre interpretiert, in der die Wirklichkeit auf das oberste Prinzipienpaar von Einem und Vielheit zurückgeführt wird (Met. IV 2, 1004b27–1005a5). Vereinzelt läßt sich ein Einfluß dieser ontologischen Ordnungsstruktur auf Ar. feststellen (vgl. → *pros hen*; Met. XII 7, 1072a30–35; Phys. III 2, 201b25 f.).

(2) In einem technischen Sinn wird *s.* für eine R. gattungsgleicher, aber artverschiedener Prädikate verwendet (Met. X 3, 1054b35 f.; X 8, 1058a13–15).

(3) In den *Analytiken* bezeichnet *s.* eine R. des Zukommens bzw. der Prädikation, z. B. AaB, BaC, CaD (An. pr. II 21, 66b27; An. post. I 15, 79b7–11). Insofern ein Sachverhalt durch mehrere Demonstrationen begründet werden kann, erfolgt dies entweder durch Mittelbegriffe, die innerhalb dersel-

ben Begriffsreihe stehen, oder durch Mittelbegriffe anderer Begriffsreihen (An. post. I 29).

*Lit.:* W. DETEL, Aristoteles. Analytica posteriora, übers. und erl., Berlin 1993, Bd. 2, 471–475. – H. J. KRÄMER, Der Ursprung der Geistmetaphysik. Untersuchungen zur Geschichte des Platonismus zwischen Platon und Plotin, Amsterdam 1964, 153–159.

*S. Herzberg*

## t

**tachos / Geschwindigkeit** (τάχος; lat. *velocitas*) im weiten Sinn kommt nach Ar. jedem bewegten Körper zu, auch wenn seine Bewegung (→ *kinêsis*) noch so langsam ist; im engen Sinn ist dagegen die hohe G. einer Bewegung gemeint (Met. X 1, 1052b28–31). Eine Bewegung mit konstanter G. ist gleichförmig (*homalês*), eine Bewegung ohne konstante G. ist ungleichförmig (*anhômalês*: Phys. V 4, 228b27 f.).

Je dichter das Medium ist, durch das ein Körper bewegt wird, desto geringer ist die G. (Phys. IV 8, 215a29–b11). In Phys. VII 5 schreibt Ar. mehrere Proportionen zwischen den für Bewegung relevanten Größen fest. Wenn eine Kraft A (→ *dynamis*, *ischys*) einen Körper B entlang einer Strecke C in der Zeit D bewegt, dann gilt u. a.: Die Kraft A kann die Hälfte des Körpers B entlang der gleichen Strecke C in der halben Zeit B bewegen, d. h. die G. ist doppelt so hoch, wenn die Last halbiert wird (250a3). Aussagen über solche Proportionen sind zentrale Prämissen der Argumente dafür, daß unendliche (→ *apeiron*) Größen nicht an Wirkungs- und Bewegungszusammenhängen beteiligt sein können (Phys. VIII 10, 266a12–b24; Cael. I 7, 274b33–275b4). Die Proportionen gelten für jede Art von Veränderung (→ *metabolê*: Phys. VII 5, 250a28–b7).

Ar. unterscheidet erzwungene von natürlichen Bewegungen; schwere Körper haben von Natur (*physei*; vgl. → *physis*) aus den Impuls (→ *rhopê*), nach unten zu fallen, leichte Körper steigen (Cael. I 3, 269b23 f.; IV 1, 308a29–31). Für den Körper, der sich gemäß seiner Natur bewegt, gilt: Je näher er seinem natürlichen Ziel (→ *telos*) ist, desto höher ist seine G. Für den Körper, der durch Zwang (→ *bia*) bewegt wird, gilt dagegen: Je

näher er seinem Ziel kommt, desto geringer ist die G. (Cael. I 8, 277a27–33; b5–8). Ferner gilt: Je größer ein Körper ist, desto schneller vollzieht er seine natürliche Bewegung (Cael. I 8, 277b4; II 8, 290a1 f.; Phys. IV 8, 216a11–21). Mit Bezug auf die G. der natürlichen Bewegung nach unten definiert Ar. die relativen Begriffe »schwerer« und »leichter«: Von zwei Körpern ist derjenige leichter, dessen Fallgeschwindigkeit geringer ist (Cael. IV 1, 308a31–33).

*Lit.:* E. HUSSEY, Aristotle's Mathematical Physics, in: Aristotle's Physics: A Collection of Essays, hg. von L. JUDSON, Oxford 1991, 213–242.

*J. Hübner*

**tauton – heteron / dasselbe – anderes** (ταὐτόν – ἕτερον; lat. *idem – aliud*) wird u. a. in Met. V 9, Met. X 3, Top. I 7 und Top. VII 1 f. erläutert (vgl. auch → *diaphora*, → *homoion*). In Met. V 9 unterscheidet Ar. zwischen (1) akzidenteller (→ *symbebêkos*) und (2) an sich seiender (→ *kath' hauto*) Identität. (1) Akzidentell dasselbe ist z. B. im Falle eines Menschen, der sowohl weiß als auch gebildet ist, »das Weiße und das Gebildete, weil es Akzidens an demselben ist« (1017b27 f.), ebenso »Mensch und gebildet, weil das eine am andern Akzidens ist« (b28 f.). (2) An sich dasselbe ist hingegen erstens das, »dessen Stoff (→ *hylê*) der Art (→ *eidos*) oder der Zahl (→ *arithmos*) nach einer, und zweitens das, dessen Wesen (→ *ousia*) eines ist« (1018a5–7; für die *ousia* vgl. Met. V 15, 1021a11). Das der *ousia* nach Identische wird in Met. X 3, 1054a34 auch als das der Definition (dem → *logos*) nach Identische bezeichnet. Zusammenfassend heißt es in Met. V 9: »Offenbar ist also die Identität eine Einheit des Seins, entweder von mehreren oder von einem, wenn es als mehrere gebraucht wird, z. B. wenn man sagt, eines sei mit sich selbst identisch; dann nämlich wird es als zwei gebraucht« (1018a7–9).

In Top. I 7 dominiert eine übersichtliche Dreiteilung in Identität nach Zahl, Art und Gattung (→ *genos*). (i) Der Zahl nach identisch ist eine Sache, die mehrere Namen hat, z. B. ein Kleid mit einem Gewand (103a9 f.); (ii) der Art (und inso-

fern auch der *ousia* und der Definition) nach identisch sind Individuen derselben Art, z. B. ein Mensch mit einem Menschen; (iii) der Gattung nach identisch sind Arten (samt Individuen) derselben Gattung, z. B. Mensch und Pferd (103a10–14). Unter (i) werden weitere Unterfälle unterschieden, neben (a) dem schon erwähnten der Namensverschiedenheit (b) der Fall, in dem einer Sache ein Proprium (→ *idion*) beigelegt wird (z. B. dem Menschen das Wissensfähige), sowie (c) der in Met. V 9 erläuterte Fall der akzidentellen Identität. Nur im Fall (a) liegt Identität sowohl der Zahl als auch der Definition nach vor (vgl. Met. X 3, 1054a34: *kai logôi kai arithmôi*). An diesem Fall, dem eines verschieden benannten, aber numerisch identischen Einzeldinges, gewinnt Ar. durch Vergleich mit dem gegenläufigen Fall, in dem zwei Einzelwesen, z. B. Kallias und Sokrates, dieselbe *ousia* und Definition haben, seine bekannte These, daß der Stoff eine notwendige Bedingung der Individuation zusammengesetzter (→ *synholon*) Substanzen ist (Met. VII 8, 1034a5–8). Der Fall (c) zeigt demgegenüber, daß numerische Identität, als akzidentelle, nicht an spezifische Identität gebunden zu sein braucht.

Dasselbe und anderes sind korrelativ zu verstehen; denn »überhaupt wird das andere im entgegengesetzten (→ *antikeimenon*) Sinn als dasselbe ausgesagt« (Met. V 9, 1018a11). Im einzelnen sind also für das andere ebensoviele Bedeutungen zu unterscheiden wie für dasselbe. Doch am angeführten Ort begnügt sich Ar. mit folgender Erklärung: »Andere nennt man solche, bei denen entweder die Formen (*eidê*; vgl. → *eidos*) mehrere sind oder der Stoff oder die Definition des Wesens (*logos tês ousias*)« (1018a9 f.). Für eine etwas ausführlichere Erklärung des der Art nach anderen (und selben) vgl. Met. V 10, 1018b1–8.

*Lit.:* W. D. ROSS, Aristotle. Metaphysics, Oxford 1924, Bd. 1, 311–316 (ad Met. V 9, 10).

*A. F. Koch*

**taxis / Ordnung, Anordnung** (τάξις; lat. *ordo*). Mit *t.* bezeichnet Ar. eine dauer- und regelhafte O. von verschiedenen

Elementen, insbesondere im kosmischen und politischen Bereich. Die O. der Teile des geordneten Ganzen bildet dessen → *diathesis* (»Struktur«), die sich auf den Ort, die Vermögen oder das Wesen beziehen kann (Met. V 19, 1022b1 f.). Auch hinsichtlich der Zeit oder der Zahl kann es eine O. geben (Cat. 6, 5a23–34). Ar. gibt mit *t.* auch Demokrits Begriff der *diathigê* wieder, die neben Lage (→ *thesis*) und Gestalt (→ *schêma*) eine der Gegensatzarten ist, durch die sich Demokrit zufolge atomare Strukturen unterscheiden können (Phys. I 5, 188a24): »A unterscheidet sich von N durch die Gestalt, AN von NA durch die *t.* (»Anordnung«) und Z von N durch die Lage« (Met. I 4, 985b15–19; vgl. VIII 2, 1042b11–15).

Insbesondere bezeichnet *t.* die O. des Naturgeschehens oder des → *kosmos* als Ganzes (Gen. corr. II 10, 336b12; Phys. II 4, 196a28). Dabei kann *kosmos* sowohl die O. selbst bezeichnen als auch das All als das geordnete Ganze (Cael. III 2, 301a10; Pseudo-Ar., Mund. 2, 391b11). Die O. des *kosmos* ist ewig (*aidios*, Cael. II 14, 296a33 f.). Die Tatsache der O. scheint die Existenz von etwas Ewigem zu implizieren, das den Bestand der O. garantiert (Met. XI 2, 1060a26; vgl. XII 10, 1075b25). Der O. entspricht das, was auf natürlichem Wege (*kata physin*) und in allen oder den meisten Fällen (→ *hôs epi to poly*) passiert (Gen. an. IV 4, 770b12–17). Die Natur ist Ursache der O.; jede O. ist ein Verhältnis (*logos*: Phys. VIII 1, 252a12–14). Das Ungeordnete (*to ataktôs*) hingegen ist »nichts anderes als das, was gegen die Natur passiert« (*to para physin*: Cael. III 2, 301a4 f.).

Im politischen Bereich bezeichnet *t.* die O. des Staates. Diese wird durch Recht (*dikê*: Pol. I 2, 1253a38) und Gesetze (*nomoi*: III 16, 1287a18) repräsentiert. Jede → *politeia* (aber nicht nur diese: II 10, 1272b9 f.) ist *t.* eines Staates (IV 1, 1289a15–18 u. a.). In der Rhetorik bezeichnet *t.* die Disposition der Rede (Rhet. II 26, 1403b2; III 13–19). Ar. zählt die O. neben dem Gleichmaß (*symmetria*) und dem Begrenzten (*hôrismenon*) zu den drei »hauptsächlichen Arten des Schönen« (Met. XIII 3, 1078a36–b1).

*L. Jansen*

**technê / Kunstfertigkeit, Handwerk** (τέχνη; lat. *ars*; dazu für Personen: *technitês*) steht für ein anwendungsbezogenes Expertenwissen oder eine praktische Fachkompetenz. Jede K. ist eine »auf ein Hervorbringen gerichtete, feste, vernünftige Haltung« (EN VI 4, 1040a6–10). Ar. behandelt den *t.*-Begriff in zwei Grundbedeutungen und in insgesamt drei Kontexten. Unter einer *t.* versteht er einerseits eine Wissensform, nämlich ein Erfahrungswissen, und andererseits eine Entstehungsursache, nämlich ein Werden durch eine Form im Unterschied zum Werden durch bloßen Zufall (→ *tychê*). In ersten Sinn erscheint *t.* besonders in der Aristotelischen Theorie der Wissensstufen (1). Im zweiten Sinn verwendet Ar. den Begriff zur Beschreibung künstlicher und natürlicher Entstehungsprozesse (2). Auf der Grundlage seines ersten Begriffsverständnisses problematisiert Ar. schließlich die Sokratische Analogie von Tugend und *t.* (3).

(1) Der *Protrepticus* unterscheidet die Wissensform der Philosophie nachdrücklich von der einer *t.*: Während erstere auf Beobachtung und Nachahmung unveränderlicher Prinzipien beruht, ist letztere durch die Beobachtung und Imitation der veränderlichen Natur charakterisiert, also durch Erfahrung (→ *empeiria*); eine *t.* bezieht sich auf die Prinzipien also »nur zweit-, drittgradig oder noch indirekter« (B 48). In Met. I 1 differenziert Ar. anhand der Beispiele Hausbau und Medizin die epistemischen Stufen Erfahrung, *t.* und Wissenschaft (→ *epistêmê*) voneinander. Dabei wird *t.* als ein menschliches Spezifikum herausgestellt (980b27 f.). Ar. erklärt die auf Erinnerung beruhende *empeiria* für das Konstituens der *t.*: ebenso wie die *t.* auf Erfahrung zurückgeht, soll der Zufall auf Unkenntnis (*apeiria*) beruhen (980b28–981a5). Dennoch unterscheidet er Erfahrung grundlegend von einer *t.*: kennzeichnend für letztere ist ein allgemeines Wissen, also systematische Ursachenkenntnis (981a5–12). Gelegentlich soll die *empeiria* der *t.* gleichwertig oder sogar überlegen sein, nämlich dann, wenn es auf Erfahrung ankommt, wie im Fall einer konkreten Heilung (981a12–24). Nach ihrem epistemischen Rang ist jedoch die *t.* der Erfahrung vorzuziehen; wer sie besitzt, kann Rechenschaft

über sein Tun ablegen, weswegen auch leitende Handwerker (*architektones*) über einfachen Arbeitern (*cheirotechnai*) stehen sollen (981a24–b6). Die *t.* gleicht damit mehr der Wissenschaft und dem Wissen (*sophia*) als der Erfahrung. Es folgt eine Unterscheidung zwischen K.en (a) im Dienst des Lebensunterhalts und (b) im Dienst der (gehobenen) Lebensführung, wobei die zweiten als höherwertig beurteilt werden (981b17–20); von beiden zusammen wird die nutzenfreie Wissenschaft unterschieden. Ar. differenziert zudem (i) zwischen einer Ausübung der *t.* durch den einfachen Arbeiter, (ii) den *t.*-orientierten Anordnungen eines leitenden Handwerkers und (iii) der bloßen Kenntnis einer *t.* (Pol. III 11, 1282a3–5). In seiner politischen Theorie ergibt sich daraus das Problem, daß die breite Volksmenge zur Wahl von Beamten und zu ihrer kritischen Prüfung nicht imstande sein soll; Ar. mildert dieses Urteil ab, indem er auf die in der Volksmenge additiv vorhandene Kompetenz hinweist (1281b38–1282a23).

(2) Ebenfalls im *Protrepticus* wird der Unterschied zwischen menschlicher Produktion, natürlichem Werden und Zufallsentstehung mittels des *t.*-Begriffs bestimmt: Besonderheit der K. ist, daß sie substantiell, nicht nur beiläufig Ursache eines Gutes, Ziels oder Zwecks ist (B 11 f.). Damit »imitiert« die *t.* die Natur, während durch bloßen Zufall nichts Gutes entstehen kann (B 13). Beispiele einer solchen Nachahmung sind Werkzeuge wie Senkblei und Lineal, die sich aus der Beobachtung von Naturabläufen ergäben (B 47). Auch für die Differenz menschlicher und animalischer Aktivität ist der *t.*-Begriff zentral: Menschen als Mängelwesen bedürfen zu ihrem Überleben vieler Arten von *t.* (ebd.). In Met. VII 7–9 werden Entstehungsprozesse wie folgt differenziert: Alles Werdende ergibt sich entweder natürlich, durch K. oder zufällig; zudem entsteht es durch etwas und aus etwas (nämlich aus Materie). Das Entstehen durch eine *t.* fällt neben dem Entstehen »durch eine Fähigkeit« (*apo dynameôs*; vgl. → *dynamis*) und dem »durch Überlegung« (*apo dianoias*) in die Klasse des Herstellens (→ *poiêsis*). Die Besonderheit der K. liegt darin, daß bei ihr Entstehendes durch eine »Form (→ *eidos*) in der Seele« (VII 7,

1032a32 ff.) zustande kommt; im kunstfertig Handelnden ist diese Form vorhanden, die auf das stoffliche Äußere übertragen wird. Um etwa Gesundheit hervorbringen zu können, muß ein Arzt den entsprechenden → *logos* oder die *epistêmê* »in seiner Seele« haben (1032b21 ff.). Die *t.* setzt dann eine Bewegung in Gang, die die Gesundheit hervorbringt. Auf diese Weise entsteht aus der immateriellen Gesundheit (dem Wissen des Arztes) die materielle Gesundheit (das Wohlbefinden des Patienten). Auch der Handwerker, der eine Kugel herstellt, bringt weder deren Form noch deren Material hervor, sondern überträgt lediglich die Kugelform auf das Material (VII 8, 1033a28 ff.). Die Frage, weshalb z. B. Gesundheit sowohl durch K. als auch »von selbst« (*apo tautomatou*) entsteht, während etwa ein Haus nur durch *t.* zustande kommt, wird damit beantwortet, daß die Materie einen Teil der Fähigkeit einer *t.* enthalten kann (VII 9, 1034a9 ff.). Ar. will insgesamt zeigen, daß alles Entstehende durch etwas Synonymes (→ *synônymos*) zustande kommt, also ein Mensch aus einem Menschen oder ein Haus aus einem Haus (a21 ff.). Diese *t.*-Theorie verwendet Ar. wiederholt zur teleologischen Naturerklärung, wenn auch mit der Einschränkung, daß in der Natur weder Ziele geplant noch Mittel gewählt würden (Phys. II 8, 199a8–20); auch liegen die Ursachen von Naturprozessen in den natürlichen Entitäten selbst, nicht in einem äußeren Verursacher (II 1, 192b27 ff.). Besonders in den biologischen Schriften werden Entstehungsprozesse in Analogie zum *t.*-Gebrauch von Ärzten oder Baumeistern erläutert (vgl. Part. an. I 1, 639b17 ff.; 641a8 ff.). Denn ebenso wie die Hände des Handwerkers als Werkzeug (→ *organon*) dazu verwendet würden, die Form auf den Stoff zu übertragen, fungiere das → *sperma* als ausführendes Werkzeug bei der Zeugung. Die Interpretation der Begattung als einer praktizierten *t.* beruht auf der Ansicht, das Männchen besitze eine Form und damit eine *t.*, die es auf das Weibchen (Materie) übertrage (Gen. an. I 21, 729b16–21 u. ö.). Auch abgesehen von dieser weiten Interpretation des Formbesitzes kann Ar. seine *t.*-Konzeption umfassend einsetzen, und zwar weil er unter einem *organon* jede beliebige aus-

führende Instanz, also auch Körperteile, Sklaven oder Untergebene, versteht. Eine *t.* ist stets dasjenige, was die Bewegung eines *organon* steuert. Insofern bedeutet *t.* mehr als nur ein Wissen; sie bezeichnet unterschiedliche Arten von Entstehung durch eine Form: »Die *t.* ist der Ursprung und die Form des Werdenden, aber in einem anderen« (*hê gar technê archê kai eidos tou ginomenou, all' en heterǫ̂*: Gen. an. II 1, 735a2; vgl. II 4, 740b26 ff.).

(3) In der Ethik setzt sich Ar. unter dem Stichwort »Lehrbarkeit der Tugend« mit der Sokratischen Analogie von → *aretê* und *t.* auseinander, die Platon – mit Einschränkungen – fortgeführt hat. Die Position des Ar. ist ähnlich ambivalent. Einerseits bestimmt er die *t.* durch das Merkmal, ein Gut hervorzubringen (EN VI 4, 1140a10 ff.; vgl. I 1, 1094a1 ff.): Da die *t.* auf ein planmäßiges Entstehen, ein Herstellen (→ *poiêsis*) ziele, unterscheide sie sich vom Handeln (→ *praxis*); folglich könne die Tugend keine *t.* sein (VI 5, 1140b3 f.). Auch spricht nach Ar. gegen die Analogie, daß eine K. im Unterschied zur Tugend (hier: der → *phronêsis*) eine Bestform besitzt. *t.*-Wissen und *phronêsis* unterscheiden sich ferner dadurch, daß ein vorsätzlich begangener Fehler in einer *t.* hinnehmbar sein soll, während absichtlich falsches Handeln mit dem Tugendbegriff unvereinbar sei (1140b22–24). Schließlich merkt Ar. an, daß man eine K. – anders als die Tugend – vergessen könne (1140b28–30). Bei Ar. fällt die Ablehnung der *t.*-Analogie also scheinbar deutlich aus. Andererseits steht er dem von Sokrates und Platon gemeinten Gedanken wiederum nahe. Ar. vergleicht den Tugenderwerb ausdrücklich mit dem Erwerb einer *t.*: die Tugend ergebe sich ebenso wie die Baukunst und das Kitharaspiel aus der praktischen Übung (EN II 1, 1103b8 ff.; b31 ff.). Auch in EN VI 1 hält Ar. an der Ähnlichkeit von Medizin und Tugend fest. In EN I 6 behauptet er eine »spezifische Leistung (→ *ergon*) des Menschen« in Analogie zu Flötenspielern, Bildhauern und Handwerkern (1097b26–33).

*Lit.:* J. ANNAS, The Morality of Happiness, New York/Oxford 1993, bes. 67–69. – DIES., Virtue as a Skill, in: IJPS 3 (1995), 227–243. – K. BARTELS, Der Begriff Techne bei Aristoteles, in: Synusia, hg. von

H. FLASHAR/K. GAISER, Pfullingen 1965, 275–287. – H. J. KRÄMER, Arete bei Platon und Aristoteles, Heidelberg 1959, 227 ff. – H. SCHNEIDER, Das griechische Technikverständnis, Darmstadt 1989, 181 ff. – F. SOLMSEN, Nature as Craftsman in Greek Thought, in: DERS., Kleine Schriften, Bd. 1, Hildesheim 1968, 344 ff.

*Ch. Horn*

**tekmêrion / Zeichen, zwingendes Indiz** (τεκμήριον). Der Ausdruck *t.* wird öfter unterminologisch im Sinne von »Indiz«, »Beweis«, »Beweisstück« gebraucht (z. B. Cael. II 13, 294a1) und ist in dieser Verwendung mit → *sêmeion* austauschbar (vgl. Int. 1, 16a16). Bei der Unterteilung der sogenannten Zeichenschlüsse (*sêmeia*) bzw. Zeichenenthymeme in Rhet. I 2 und II 25 wird der Ausdruck *t.* hingegen zur Bezeichnung des notwendigen oder zwingenden Typs des Zeichenschlusses gebraucht, während die nicht-notwendigen Typen und bisweilen auch die Gattung der Zeichenschlüsse insgesamt als *sêmeia* bezeichnet werden. Wie alle Zeichen bzw. Indizien ist auch das *t.* etwas, das durch sein Vorhandensein anzeigt, daß etwas anderes existiert oder der Fall ist (An. pr. II 27, 70a7–9), so wie der Rauch anzeigt, daß Feuer vorhanden ist. Während aber Zeichen des Typs »Weise Personen sind gerecht, denn auch Sokrates ist weise und gerecht« und des Typs »Er hat Fieber, denn er atmet schnell« keinen zwingenden Schluß zulassen, ist das *t.* dadurch definiert, daß es einen zwingenden Schluß von dem Vorhandensein des Zeichens/Indizes auf die Wahrheit eines anderen Sachverhaltes zuläßt. Beispiele für das *t.* sind: »Sie hat geboren, denn sie hat Milch« und »Er ist krank, denn er hat Fieber« (vgl. Rhet. I 2, 1357b1–25). Im Unterschied zu anderen Zeichen ist daher allein das *t.* nicht widerlegbar (II 25, 1403a10–16). In der syllogistischen Rekonstruktion der Zeichenenthymeme (→ *enthymêma*) in den *Analytica priora* (II 27, 70a3–38) wird das *t.* als Syllogismus (→ *syllogismos*) der ersten Figur formuliert.

*Lit.:* H. WEIDEMANN, Aristotle on Inferences from Signs (*Rhetoric* I 2, 1357b1–25), in: Phronesis 34 (1989), 343–351.

*Ch. Rapp*

**teleion / vollendet, vollkommen** (τέλειον; lat. *perfectum*) wird, ähnlich wie »gut« (→ *agathon*: EN I 4, 1096a23–29), in verschiedenen Kategorien (→ *katêgoria*) ausgesagt.

(1) V. im quantitativen (vgl. → *poson*) Sinn ist etwas, »außerhalb dessen sich auch nicht ein einziger Teil finden läßt« (Met. V 16, 1021b12 f.). So ist eine Zeit, z. B. eine Stunde oder ein Jahr, v., »außer welcher sich keine Zeit finden läßt, die ein Teil dieser Zeit wäre« (1021b13 f.); die Größe eines Lebewesens ist v., wenn sein Wachstum zum Abschluß gekommen ist (Phys. III 1, 201a6; V 2, 226a31); ein Syllogismus (→ *syllogismos*) ist v., wenn er »außer den Voraussetzungen keiner anderen Bestimmung bedarf, damit seine Notwendigkeit einleuchtet« (An. pr. I 1, 24b22–24). In dieser Verwendung ist v. nahezu gleichbedeutend mit »ganz« (→ *holon*: Phys. III 6, 207a8–14), »alles« (*ta panta*) und »das Gesamte« (*to pan*: Cael. I 1, 268a20–22).

(2) Wenn die Norm, anhand deren beurteilt wird, ob einem Einzelnen (→ *hekaston*) etwas fehlt, dessen Wesenheit (→ *ousia*) ist, wird v. in der Kategorie der Qualität (vgl. → *poion*) ausgesagt. So ist ein v.er Kreis ein Kreis, der in nichts hinter der Definition des Kreises zurückbleibt (Phys. VII 3, 245a15 f.). Weil die Tugend (→ *aretê*) eine Vollendung des Einzelnen im Hinblick auf dessen Wesenheit ist (246a12–16; Met. V 16, 1021b20 f.), wird v. ausgesagt von einem Einzelnen, das »der Tugend nach und im Guten innerhalb seiner Gattung nicht übertroffen werden kann; v. ist z. B. ein Arzt und v. ein Flötenspieler, wenn ihnen nach der Art der ihnen eigentümlichen Tugend nichts fehlt« (Met. V 16, 1021b14–17). In diesem Sinn kann v. auch von einer Tätigkeit (→ *energeia*) ausgesagt werden; sie ist in dem Ausmaß v., als das sie ausübende Vermögen in einer guten Verfassung ist und sie sich auf ein wertvolles Objekt richtet (EN X 4, 1174a18 f.; vgl. VII 14, 1153b16). Metaphorisch wird v. auch dort ausgesagt, wo es um ein schlechtes Ziel geht; wie von einem guten, so sprechen wir auch von einem v.en Dieb (Met. V 16, 1021b22 f.).

V. wird also von einem Einzelnen ausgesagt, um den höchsten Grad des Gutseins, der Teilhabe an der Tugend, zu bezeichnen. Es kann aber auch als Prädikat zweiter Stufe von der

Tugend ausgesagt werden. Das Glück (→ *eudaimonia*) ist die Tätigkeit des Menschen entsprechend der »v.sten« Tugend (EN I 6, 1098a18); EN V 3 zeigt, in welcher Hinsicht die Gerechtigkeit die »v.e« Tugend ist (1129b26; b30 f.).

(3) Schließlich kann die Norm für die Vollständigkeit ein Ziel (→ *telos*) sein; etwas ist v., wenn es das ihm gesetzte Ziel erreicht hat. »Was sein Ziel hat, das wird, wenn das Ziel gut ist, v. genannt, denn weil es sein Ziel hat, ist es v., so daß, weil das Ziel ein Äußerstes ist, wir diese Bedeutung auch auf das Schlechte übertragen und sagen, etwas sei v. untergegangen oder v. vernichtet, wenn an seiner Vernichtung und seinem Übel nichts fehlt, sondern es am Äußersten ist« (Met. V 16, 1021b23–28). Entsprechend dieser Bedeutung unterscheidet Ar. zwischen v.en Handlungen (→ *praxis*), die ihr Ziel in sich haben, z. B. Sehen und Denken, und unvollendeten Handlungen (Bewegungen: → *kinêsis*), deren Ziel außerhalb ihrer liegt, z. B. Lernen und Gesundwerden (Met. IX 6, 1048b18–30). Der formale Begriff des Ziels kann dazu dienen, zwischen v.en und weniger v.en Zielen zu unterscheiden; ein Ziel, das um seiner selbst willen verfolgt wird, ist v.er als eines, das nur als Mittel zu einem andern erstrebt wird, und schlechthin (→ *haplôs*) v. ist ein Ziel, das niemals um seiner selbst und eines anderen willen, sondern immer und ausschließlich um seiner selbst willen verfolgt wird (EN I 5, 1097a25–34).

*Lit.:* S. A. WHITE, Is Aristotelian Happiness a Good Life or the Best Life?, in: OSAP 8 (1990), 103–143.

*F. Ricken*

**telos / Ziel, Ende** (τέλος; lat. *finis*) bezeichnet in einem weitesten Sinn das »Äußerste« bzw. »Letzte« (*eschaton*: Met. V 16, 1021b29) oder die »Grenze« (→ *peras*: V 17, 1022a6; Part. an. II 1, 646b8). Dabei kann es sich um eine zeitliche oder eine räumliche Grenze handeln. So diskutiert EN I 11 die Frage, ob man einen Menschen während seines Lebens glücklich preisen dürfe oder auf das Ende schauen müsse (1100a11; a32). Für die Bewegung der ersten Bewegungsursache gibt es keinen Ort (→ *topos* (1)), an dem sie ihr Ende findet (Meteor.

I 2, 339a25); Part. an. III 14 spricht vom Ende des Darms (675a16; a35; b1). Für die auf dem Land lebenden Tiere besteht die Grenze zwischen Leben und nicht Leben im Atmen (Iuv. 27, 480b19). Im adverbialen Gebrauch bedeutet *dia telous* »bis zum Ende« (Hist. an. VI 24, 577b23), »andauernd« (VI 4, 562b13), »während des ganzen Lebens« (An. III 9, 432b21) und *t.* »endlich«, »schließlich« (Pol. II 10, 1271b39; IV 2, 1289b22; VI 8, 1322b36).

Ein engerer Begriff ergibt sich durch die Einschränkung auf das Ende eines Prozesses, wobei zwischen Herstellen (→ *poiêsis*), Handeln (→ *praxis*) und Naturprozessen zu unterscheiden ist. Hier schließt der Begriff des Endes bereits insofern eine Wertung ein, als ein Prozeß, der kein Ende hat, »unvollendet« (*atelês*) ist: »Die Natur flieht das Unbegrenzte (*apeiron*), denn das Unbegrenzte ist unvollendet, die Natur sucht aber immer ein Ende« (Gen. an. I 1, 715b f.).

Alle Lebewesen bewegen sich um einer Sache willen, und dieses Worumwillen (→ *hou heneka*) ist zugleich »Grenze« (*peras*) und Ursache ihrer Bewegung; sie ist »das Z. im Bereich der Dinge, die getan werden können« (Mot. an. 6, 700b25). Nur dann kann eine Sache ein Lebewesen bewegen, wenn sie gut ist oder für gut gehalten wird oder sich dem sinnlichen Vermögen als gut, d. h. als angenehm, zeigt. Das Z. ist also das den Bewegungsprozeß auslösende, um seiner selbst willen erstrebte (anscheinende) Gut (→ *agathon*), mit dessen Erreichen die Bewegung endet (Mot. an. 6, 700b15–29). Die Bewegung oder Handlung kann daher mit einem auf ein »Z.« (*skopos*) ausgerichteten Pfeil verglichen werden (Pol. VIII 13, 1331b27 f.; EN I 1, 1094a23 f.).

Beim Menschen ist zu unterscheiden zwischen dem Z. des Herstellens und dem des Handelns. Das Z. des Herstellens ist ein relatives Z.: Es dient wiederum anderen Z.en als Mittel, und es ist nicht das Z. des Menschen, insofern er Mensch ist, sondern insofern er eine Kunst (→ *technê*) ausübt; dagegen ist das Z. des Handelns »Z. schlechthin« (→ *haplôs*: EN VI 2, 1139b2 f.). Ar. entwickelt eine Hierarchie der Z.e, indem er zwischen über- und untergeordneten Künsten unterscheidet;

so ist z. B. die Sattlerkunst der Kriegskunst untergeordnet; dabei sind die Z.e der übergeordneten Künste wählenswerter als die der untergeordneten. Dieser Aufstieg kann nicht bis ins Unendliche fortgesetzt werden, weil wir nicht alles um eines anderen willen erstreben können; Handeln und Herstellen setzen daher ein letztes, um seiner selbst willen erstrebtes »Z. schlechthin« (EN VI 2, 1139b2) voraus, um dessentwillen wir alle relativen Z.e erstreben; es ist »das Gute und das Beste« (EN I 1, 1094a1–22; I 5, 1097a15–23; EE I 8, 1218b10; II 1, 1219a10). Dieses letzte Z. zu bestimmen ist Aufgabe dessen, der über die Polis philosophiert; er ist »der Architekt des Z.es, auf das hinblickend wir das einzelne schlechthin gut oder schlecht nennen« (EN VII 12, 1152b2 f.; vgl. EN I 1, 1094a26–28; b6). Daß das Z. schlechthin das Beste ist, schließt aus, daß es mehrere um ihrer selbst willen erstrebte Z.e gibt. Ar. unterscheidet zwischen »vollendeten« (→ *teleion*) und nicht vollendeten Z.en. Ein Z., das um seiner selbst willen verfolgt wird, ist vollendeter als eines, das um eines anderen willen verfolgt wird. »Schlechthin vollendet« ist ein Z., das immer nur »an sich« (→ *kath' hauto*) und niemals um eines anderen willen erstrebt wird, und das ist allein das Glück (→ *eudaimonia*). Ansehen, Lust und Tugend wählen wir um ihrer selbst willen und nicht als Mittel zu einem anderen Z. Dennoch wählen wir sie auch um des Glücks willen; sie sind keine Mittel zum Glück, sondern dessen integrierende Bestandteile (EN I 5, 1097a25–b6).

Das Z. ist Prinzip und Ausgangspunkt (→ *archê*) der technischen und praktischen Überlegung, ohne selbst Gegenstand der Überlegung zu sein. »Wir überlegen uns nicht die Ziele, sondern das, was zu den Zielen führt. Der Arzt überlegt nicht, ob er heilen soll, noch der Redner, ob er überzeugen soll, noch der Politiker, ob er eine gute Staatsordnung schaffen soll, noch überhaupt jemand hinsichtlich des Z.es. Sondern sie setzen das Z. voraus und erwägen, wie und wodurch es zu verwirklichen ist« (EN III 5, 1112b12–16). »Denn wie in den theoretischen Wissenschaften die Hypothesen Prinzipien sind, so ist in den herstellenden Wissenschaften das Z. Prinzip

und Hypothese. Weil dieser Körper gesund sein soll, muß dies in ihm vorhanden sein, wenn jenes sein soll, wie dort: Wenn die Winkel eines Dreiecks gleich zwei Rechten sind, dann muß das und das der Fall sein. Ausgangspunkt des Denkens ist das Z.; Ausgangspunkt der Handlung ist das Ende des Denkens« (EE III 11, 1227b28–33). Z. der herstellenden Wissenschaft oder Kunst ist das jeweilige spezifische, relative Gut; das Prinzip, von dem die Überlegung hier ausgeht, ist der Begriff des entsprechenden Gutes, z. B. der Gesundheit (Part. an. I 1, 639b14–19; Met. VII 7, 1032b5–9). Prinzip der sittlichen Klugheit (→ *phronêsis*) ist das Z. schlechthin, das gute Handeln (*eupraxia*: EN VI 2, 1139b2 f.; VI 5, 1140b7). Was wir uns als Z. schlechthin setzen, hängt ab von unserer sittlichen Haltung (→ *hexis*: EN III 7, 1114b22–24; VI 13, 1144a32–36); richtig wird das Z. nur durch die ethische Tugend (→ *aretê*: EE II 11, 1227b35; EN VI 13, 1144a34).

Das Z. des Herstellens ist von der Handlung des Herstellens verschieden; wenn das Z. erreicht ist, ist die Handlung beendet. Diese Handlungen, die eine »Grenze« (*peras*) haben, sind selbst nicht Z., sondern sie betreffen das zum Z. Führende. Beispiele sind Abmagern, Lernen, Gehen, Bauen und jede Form des Herstellens. Davon sind Handlungen zu unterscheiden, die ihr Z. in sich selbst haben und deshalb in jedem Augenblick vollendet sind, z. B. Sehen, Überlegen, Denken, gut Leben, Glücklichsein (Met. IX 6, 1048b18–27).

Z. wird auch gebraucht für die tatsächliche Durchführung einer Handlung. So ist die Rede von Richtersprüchen, die »ihr Z. nicht erreichen«, d. h., die nicht vollzogen werden, oder es wird unterschieden zwischen der Antragstellung und dem Z., d. h. dem endgültigen Beschluß (Pol. VI 8, 1322a6; b13).

Die Frage »Warum?« (*dia ti*) kann bei einem Prozeß oder einer Veränderung (→ *metabolê*) in einem vierfachen Sinn gestellt werden. Sie kann sich beziehen auf den Stoff (→ *hylê*), aus dem etwas entsteht, »wie die Bronze für das Standbild«, auf die Form (→ *eidos*) oder das Muster, auf den ersten Ursprung der Veränderung (Beispiele sind der Samen, der Arzt und der Ratgeber) und schließlich auf das Z. (Phys. II 3, 194b16–195a3;

195a19–26; II 7, 198a14–21; Met. I 3, 983a24–32; III 2, 996b5–8; XII 2, 1013a24–b3; b16–28; VIII 4, 1044a34–b1). Dem mehrfachen Sinn der Frage entspricht eine mehrfache Ursache (→ *aitia*) desselben Vorgangs (Phys. II 3, 195a3–5). Der für die vierte Ursache am häufigsten gebrauchte Terminus ist »worum willen« (*hou heneka*); seltener findet sich *t.* Ein Bedeutungsunterschied zwischen *t.* und *hou heneka* ist schwer zu sehen; oft werden sie synonym gebraucht (Phys. II 7, 198b3 f.; II 9, 200a22; Met. II 2, 994b15 f.; III 2, 996a26). *hou heneka* kann dazu dienen, um *t.* zu erläutern: Das *t.* ist das, um dessentwillen die vorhergehenden Schritte getan werden (Phys. II 3, 194b32 f.; II 8, 199a8 f.); *t.* bringt deutlicher als *hou heneka* die Beziehung zum Prozeß zum Ausdruck; so wird es als die »entgegengesetzte Ursache« zum Bewegungsursprung bezeichnet; es ist »das Ende eines jeden Werdens und einer jeden Veränderung« (Met. I 3, 983a32; vgl. Phys. II 2, 194a29 f.).

Um die Kausalität des *t.* zu verstehen, ist davon auszugehen, daß an verschiedenen Stellen Form, Bewegungsursprung und *t.* als *eine* Ursache betrachtet und dem Stoff gegenübergestellt werden. »Oft fallen die drei in eins zusammen; denn das Wesen und das Worumwillen sind eins; der erste Bewegungsursprung aber ist der Art nach dasselbe wie diese, denn der Mensch zeugt einen Menschen« (Phys. II 7, 198a24–27). »Von der Natur wird in einem zweifachen Sinn gesprochen; sie ist entweder der Stoff oder das Wesen; die Natur als Wesen ist die bewegende Natur und das Ziel« (Part. an. I 1, 641a25–27). Oder es werden Z. und Form in eins gesetzt und vom Stoff und Bewegungsursprung unterschieden. Einem jeden »liegen vier Ursachen zugrunde: das Worumwillen als Z. und die Definition des Wesens; sie darf man fast als eins betrachten; drittens und viertens der Stoff und der Bewegungsursprung« (Gen. an. I 1, 715a4–7). »Weil ›Natur‹ ein Zweifaches bedeutet, den Stoff und die Gestalt (→ *morphê*), diese aber das Z. ist, um des Z.es willen aber das andere ist, ist die Gestalt die Ursache im Sinn des Worumwillen« (Phys. II 8, 199a30–32; vgl. Met. VIII 4, 1044a36–b1). Der Physiker muß über den Stoff und die Ursache seiner Veränderung sprechen, »aber vor allem über

das Worumwillen; denn dieses ist Ursache für den Stoff und nicht der Stoff für das Z.« (Phys. II 9, 200a33 f.). »Die Natur ist das Z., denn wie ein jedes ist, wenn sein Entstehen vollendet ist, das nennen wir seine Natur, sei es ein Mensch, ein Pferd, ein Haus« (Pol. I 2, 1252b32–34).

Die wichtigsten Texte, welche die in diesen Zitaten angedeuteten Zusammenhänge entfalten, sind (1) Phys. II 8; (2) Part. an. I 1 und (3) An. II 4; der Gegner, mit dem alle drei sich auseinandersetzen, ist Empedokles.

(1) Phys. II 8: Läßt die Entstehung der Organe, wie es Empedokles lehrt, sich ausschließlich durch die Wirksamkeit der Elemente oder elementaren Qualitäten, des Warmen, Kalten, Feuchten und Trockenen, erklären? Ein Beispiel des Ar. für diese Form der Kausalität ist, daß bei Regen das Getreide auf dem Dreschhof verdirbt; es regnet nicht, damit das Getreide verdirbt, sondern das Verderben des Getreides ist eine Folge der Umstände. Warum sollen nicht die zweckmäßig geformten Organe, wie die Schneide- und Backenzähne, ebenso durch das Zusammentreffen notwendiger Kausalreihen entstanden sein? »Wo nun«, so Empedokles, »alles gerade so zusammentraf, wie es auch geworden wäre, wenn es um eines Zweckes willen entstanden wäre: diese Wesen überlebten, weil sie durch Zufall einen lebensdienlichen Aufbau hatten« (198b29–31). Es sind vor allem drei Argumente, die Ar. gegen Empedokles vorbringt: (i) Alle Naturprozesse verlaufen immer oder doch meistens in derselben Weise, was bei keinem vom Zufall bestimmten Prozeß der Fall ist. Naturprozesse sind entweder vom Zufall oder vom Worumwillen bestimmt; wenn der Zufall ausscheidet, bleibt nur das Worumwillen (198b32–199a8). (ii) Die Entwicklung eines Organismus zeigt dieselbe Struktur wie das zielgerichtete menschliche Handeln und Herstellen. Ein zielgerichteter Prozeß läßt sich an der geordneten Abfolge der zum Z. führenden Schritte erkennen. Wenn ein Haus ein Naturprodukt wäre, würde es in denselben Schritten entstehen wie beim Herstellen durch den Menschen; wenn die Kunst die Organismen herzustellen hätte, würde sie in denselben Schritten vorgehen wie die Natur

(199a8–20). (iii) Wir sehen bei den Tieren und Pflanzen, daß sie Teile entwickeln und ein Verhalten zeigen, »die für das Z. nützlich sind« (199a24 f.). So haben Pflanzen Blätter zum Schutz der Frucht; die Schwalbe baut ein Nest für ihre Jungen; die Wurzeln wachsen nicht nach oben, sondern nach unten, wo die Nahrung ist. Das zeigt, daß die zweckmäßige Gestalt Z. und Ursache des Entwicklungsprozesses ist (199a20–32).

(2) Part. an. I 1: Das Worumwillen ist die erste Ursache in den Werken des Menschen und noch mehr in denen der Natur; es ist die in der Definition erfaßte Wesenheit. In der Natur findet sich eine zweifache Notwendigkeit: die Notwendigkeit »schlechthin« und die Notwendigkeit »aus der Voraussetzung« (639b24). Die Voraussetzung ist das Z. oder die Form; aus ihr ergeben sich mit Notwendigkeit der Stoff und die Abfolge der Schritte, durch welche die Kunst ihren Gegenstand herstellt und die Natur die Organismen entstehen läßt. »Denn wie, weil man mit dem Beil spalten soll, es hart sein muß, wenn aber hart, dann aus Bronze oder Eisen, so ist es notwendig, weil auch der Körper ein Werkzeug ist (denn jeder Teil ist um einer Leistung willen, und ähnlich auch das Ganze), daß er so beschaffen und aus solchem Stoff ist, wenn die Leistung sein soll« (642a9–13). »Weil es aber ein solches ist, muß das Werden notwendig in der und der Weise vonstatten gehen; deshalb entsteht von den Teilen zuerst dieser, dann jener« (640b1–3). Empedokles irrt, wenn er behauptet, viele Eigenschaften der Lebewesen seien das Ergebnis von zufälligen Ereignissen während ihrer Entwicklung. Gegen ihn macht Ar. geltend, daß die Entwicklung durch den Samen gesteuert wird und daß das Z. als Ursache nicht nur dem Begriff, sondern auch der Zeit nach früher ist als der entstehende Organismus, »denn der Mensch zeugt einen Menschen, so daß deshalb, weil der Erzeugende so und so ist, die Entwicklung für den Erzeugten so und so verläuft« (640a25 f.). »Der Same ist das Entstehen, die Wesenheit (→ *ousia*) ist das Z. Aber noch früher als beide ist der Organismus, von dem der Same stammt« (641b31–33).

(3) An. II 4: Das Kapitel handelt über das Vermögen der Seele, das jeder Form des Lebens zukommt: das Vermögen der Er-

nährung, des Wachstums und der Fortpflanzung. Die Seele ist in einem dreifachen Sinn Ursache des lebenden Körpers: als Bewegungsursprung, als Z. (415b17) und als Wesenheit. »Alle natürlichen Körper«, so die Begründung für die Zielursächlichkeit der Seele, »sind Werkzeuge der Seele, bei den Pflanzen ebenso wie bei den Tieren, so daß sie um der Seele willen sind« (415b18–20). Die Seele ist das Vermögen des Organismus, seine Lebensvollzüge zu leisten. Der Entwicklungsprozeß eines Lebewesens ist dann vollendet, wenn die Organe voll entwikkelt sind, so daß sie diese Tätigkeiten vollkommen leisten können. Die Seele als Vermögen oder Wesenheit entfaltet sich also zusammen mit der Entwicklung des Körpers, und es ist die Seele als Bewegungsursprung, als Prinzip des Wachstums, welche diesen Entwicklungsprozeß verursacht. Empedokles will das Wachstum der Pflanzen durch die notwendige Bewegung der Erde (nach unten) und des Feuers (nach oben) erklären. Aber es bedarf eines übergeordneten Bewegungsprinzips, das diese entgegengesetzten elementaren Bewegungen zu einer Einheit verbindet, sie begrenzt und sie auf die vollendete Entfaltung des Organismus hin steuert und begrenzt; das ist die Seele.

Phys. II 2 zitiert einen unbekannten Dichter »Nun hat er das Ende, um dessentwillen er geboren wurde« und erwidert: »Nicht jedes Letzte erhebt den Anspruch, Z. zu sein, sondern das Beste« (194a31–34; vgl. Phys. II 3, 195a24). Das Beste, das höchste Gut eines Lebewesens ist die für es spezifische Tätigkeit (EN I 6, 1097b26 f.). »Das Z. ist die Tätigkeit (→ *energeia*)«; »das Werk ist das Z., die Tätigkeit aber ist das Werk« (Met. IX 8, 1050a9; a21 f.). »Das Wachsein ist das Z., denn das Wahrnehmen und das Denken ist für alle das Z., denen eines von beiden eignet. Denn sie sind das Beste, das Z. aber ist das Beste« (Somn. 2, 455b22–25).

*Lit.:* D. FURLEY, What Kind of Cause is Aristotle's Final Cause?, in: Rationality in Greek Thought, hg. von M. FREDE/G. STRIKER, Oxford 1999, 59–80. – A. GOTTHELF, The Place of God in Aristotle's Natural Teleology, in: PBAC IV (1988), 113–139. – Philosophical Issues in Aristotle's Biology, hg. von A. GOTTHELF/J. LENNOX, Cam-

bridge (Mass.) 1987, Kap. III 8, 9, 10. – F. A. LEWIS, Teleology and Material. Efficient Causes in Aristotle, in: PacPhQ 69 (1988), 54–98. – S. S. MEYER, Aristotle, Teleology and Reduction, in: PhR 101 (1992), 791–825. – D. SEDLEY, Is Aristotle's Teleology Anthropocentric?, in: Phronesis 36 (1991), 179–196. – W. WIELAND, Die aristotelische Physik, Göttingen $^{3}$1992 ($^{1}$1962), Kap. III § 16.

*F. Ricken*

**thanatos / Tod** (θάνατος, lat. *mors*). Der T. als Ende des Lebens wird nach Ar. verursacht durch das Vergehen der natürlichen Wärme, die für Ernährung (→ *trophê*) verantwortlich ist. Der T. ist Teil des Lebenszyklus (vgl. Heraklit, DK 22 B 88, 62; Platon, Tim. 81b–d, vgl. 89b–c). Dieser wird als Zu- und Abnehmen der nährenden Seele (→ *psychê*; vgl. → *auxêsis/phthisis*) verstanden, die durch die »natürliche Wärme« des Lebewesens gewährleistet wird. Die Gewährleistung fängt mit der Bildung eines neuen Lebewesens an (vgl. → *genesis*) und dauert, solange es lebt, und ist ferner Grundlage für eventuelle weitere Lebenstätigkeiten (An. II 2, 413a22–b9). Daher liegt der T. an dem Punkt, wo diese Wärme vergeht (Iuv. 4, 469b18–20). Dies kann entweder natürlich (*kata physin*; vgl. → *physis*) passieren, wenn die Wärme in der »Fülle der Zeit« erstickt wird, oder gewaltsam (*biaios*; vgl. → *bia*), wenn das Feuer ausgelöscht oder (gewaltsam) erstickt wird (Respir. 18, 479a32–b3). Feuer (→ *pyr*) kann nämlich auf zwei Weisen vergehen: Ersticken (*maransis*) und Auslöschen (*sbesis*). Beides geschieht durch Nährstoffmangel; in dem einen Fall erstickt das Feuer, weil es im Verhältnis zum vorhandenen Brennstoff zu heiß ist, in dem anderen wird es durch Kälte am Verbrennen gehindert und so ausgelöscht (Iuv. 5, 469b21–470a7). Um erhalten zu bleiben, muß das Feuer bzw. die natürliche Wärme von Lebewesen gekühlt, also vor Exzeß bewahrt werden. Dies geschieht in den am meisten entwickelten Lebewesen durch Atmung (Respir. 8, 474b20–24; 13). Folglich wird der T. durch die Unfähigkeit zu atmen erklärt (18, 479a4 f.). Im Alter ist die so erfolgte, natürliche Loslösung der Seele vom Körper (*apolysis*: 17, 479a20–23) schmerzlos, was nicht heißt, daß sie dann weiterexistiert wie bei Platon (vgl. Phdn. 67c–d), sondern nur daß die Le-

bensaktivität aufhört. Der T. wird auf Tiere beschränkt, bei Pflanzen heißt der Wärme- und Flüssigkeitsverlust »Verdorren« (*auansis*: Respir. 17, 479b3 f.). – *th.* heißt auch »Mord« (Pol. II 8, 1267b39) oder »Todesstrafe« (IV 9, 1294b34).

*Lit.:* R. A. H. KING, Aristotle on life and death, London 2001, 130–135.

*R. A. H. King*

**thaumazein / staunen, verwundern** (θαυμάζειν). Wie zuvor schon Platon (Tht. 155d), faßt auch Ar. das *th*. als einen ersten Schritt im Philosophieren auf (Met. I 2, 982b12 f.; vgl. Rhet. I 11, 1371a32 f.). Es ist die Wahrnehmung von Phänomenen, die so manifest wie zunächst unerklärlich sind, die zum *th*. führt. Weil diejenigen, die sich über eine solche Sache wundern, der Ansicht sind, sie nicht zu verstehen, beginnen sie zu philosophieren, »um der Unwissenheit zu entgehen« (Met. I 2, 982b20). Die Anführung dieses Motivs gebraucht Ar. für sein weiterführendes Argument, daß die Tätigkeit des Philosophierens nicht um eines Nutzens willen betrieben wird, weshalb die Philosophie (→ *philosophia*) als eine »freie Wissenschaft« bezeichnet werden kann (b27). Eine abschließende Wendung gibt Ar. seinen Ausführungen über das *th*., wenn er darauf hinweist, daß sich, wenn man nach der ersten Verwunderung schließlich zu philosophieren begonnen und für das Bestehen der verwunderlichen Phänomene Erklärungen gefunden hat, dann der Gegenstand der Verwunderung umkehrt: Verwunderlich wäre nun nur noch, wenn die ursprünglich verwunderliche Sache sich anders verhielte, wenn etwa die Diagonale nicht inkommensurabel wäre (983a19–21).

*R. Geiger*

**theôria / Betrachtung, Erkenntnis** (θεωρία; lat. *contemplatio*, *speculatio*). Bei den zahlreichen Verwendungen des Wortfeldes *th.*, theoretisch, *theôrein* sind für Ar.' Verständnis von *th.* drei Grundzüge zentral. (1) ist sie als höchste Vollzugsform menschlichen Betrachtens, Erkennens und Wissens je nach Kontext als »theoretische Wissenschaft«, »erste Philosophie« bzw. → *sophia* bestimmt. (2) stellt *th.* ursprünglich keinen Ge-

gensatz zu den alltäglichen Formen des praktischen Wissens und zur Praxis des Menschen dar, sondern geht aus dem lebensweltlichen Wissen hervor und basiert auf bestimmten praktischen Voraussetzungen. (3) ist *th.* als Vollendungsform menschlicher Praxis zugleich die höchste menschliche Lebensweise (*bios theôrêtikos*).

(1) In Met. I 1–2 interpretiert Ar. das seiner Ansicht nach naturgegebene Streben des Menschen nach Wissen dahingehend, daß der Mensch nicht bei allem ausschließlich auf praktischen Nutzen zielt, sondern es in ihm eine Tendenz gibt, die im selbstzweckhaften Betrachten (*theôrein*) das Seiende an ihm selbst zu erfassen bestrebt ist. Seine Vollendung erreicht dieses betrachtende Erkennen in der *sophia* (Weisheit) bzw. Philosophie (→ *philosophia*). Ar. definiert sie als »theoretische Wissenschaft (*epistêmê theôrêtikê*) von den ersten Prinzipien und Ursachen« (I 2, 982b9 f.). In Met. VI 1, 1026a18 f. spricht er von »drei theoretischen Philosophien« und meint damit die Naturlehre (Physik), Mathematik und Theologik (*treis philosophiai theôrêtikai, mathêmatikê, physikê, theologikê*). Theoretisch sind diese Wissenschaften, weil sie ihre Gegenstände von ihnen selbst her, das Seiende in seinen notwendigen Gründen und Ursachen primär betrachten und so begreifen wollen. *th.* als mitteilbare Lehre und/oder Forschungsanleitung ist für Ar. ein Nachgeordnetes, da sie aus dem Betrachten allererst hervorgehen. Da das Betrachten um seiner selbst, um des Wissens selbst willen und nicht um eines äußeren Nutzen willen geschieht, entspricht dieser ›Nutzlosigkeit‹ der theoretischen Wissenschaften, daß sie »nicht notwendig« und »frei« sind (I 1, 981b21; I 2, 982b27). Innerhalb der theoretischen Wissenschaften gibt es für Ar. eine Rangordnung, die sich von der Gegenstandsseite her bestimmt. »Gibt es etwas Ewiges, Unbewegliches, Abtrennbares, so muß offenbar dessen Erkenntnis einer betrachtenden Wissenschaft angehören (*theôrêtikês to gnônai*). […] Denn unzweifelhaft ist, daß, wenn sich irgendwo ein Göttliches findet, es sich in einer solchen Natur findet, und die würdigste Wissenschaft die würdigste Gattung des Seienden zum Gegenstande haben muß« (VI 1, 1026a10 f.;

a19 ff.). Diese Wissenschaft bezeichnet Ar. als »erste Philosophie« und »erste Wissenschaft« (a16; XI 4, 1061b19). Da ihre *th.* das Höchste und Ehrwürdigste betrachtet, denkend erfaßt, ist sie unüberbietbar höchste und schlechthin vollendete *th.* (s. u.). Hier handelt es sich um die Theologik bzw. wegen des Göttlichen als des höchsten Seienden um die Ontologie (*peri tês ousias hê theôria*: Met. XII 1, 1069a18).

(2) Die B. der freien theoretischen Wissenschaften hat Vorformen und praktische Voraussetzungen, auf die Ar. großen Wert legt. Denn bereits in den elementarsten Weisen der Wirklichkeitserkenntnis, in den Sinneswahrnehmungen (→ *aisthêsis*), liegt Ar. zufolge etwas, das vom Nutzen absieht und zu einem spezifischen Anschauen tendiert. »Nicht nämlich nur zum Zweck des Handelns, sondern auch, wenn wir nicht zu handeln beabsichtigen, ziehen wir das Sehen so gut wie allen anderen vor. Ursache davon ist, daß dieser Sinn uns am meisten Erkenntnis gibt und viele Unterschiede aufdeckt« (Met. I 1, 980a24 ff.). So sehr aber schon in Wahrnehmungen, darauf aufbauend in Erinnerungen, Vorstellungen und Erfahrungen Momente des Betrachtens liegen, freigesetzt wird dieser theoretische Grundzug erst in Kunst (→ *technê*) und Wissenschaft (→ *epistêmê*), schließlich in der Weisheit (*sophia*). In ihnen gibt es eine zunehmende Distanz zur praktischen Abzweckung durch eine immer umfassendere Erkenntnis des Allgemeinen, durch ein immer freieres Wissen um Gründe und Ursachen (981a12 ff.); und »auch zu lehren fähiger ist die auf die Ursachen theoretisch gerichtete Wissenschaft; denn es lehren diejenigen, die zu jedem die Ursache angeben« (I 2, 982a28 ff.).

Das Wesen dieser sozusagen theoretischen Weisheit ist für Ar. ebenfalls im lebensweltlichen Wissen der Praxis vorverstanden. Denn war Weisheit ursprünglich praktische Weisheit des welterfahrenen oder in einer Kunst kompetenten Weisen, so trifft das, was dem allgemeinen Vorverständnis nach die praktische Weisheit eines (z. B. Werkstatt-)Meisters in seinem Metier ausmacht, Ar. zufolge auch für die theoretische Wissenschaft zu (I 1, 981a25 ff.; b5 ff.; b27 ff.). Dazu gehört dann (I 2, 982a4 ff.; a19 ff.), daß sie (a) nach Möglichkeit alles wissen

will, (b) das Schwierige durchschaut, (c) Ursachen genauer kennt und besser lehrt als andere Erkenntnis, (d) um ihrer selbst und des Wissens (letztlich des Ersten und der Ursachen) willen vollzogen wird, (e) leitend und gebietend ist, weil sie um den Zweck des Guten (→ *agathon*) in und von allem weiß. In seiner höchsten Form bezweckt dieses Weisheitswissen keinen praktisch-technischen Nutzen mehr, sondern ist (f) im selbstzweckhaften Betrachten allein frei, (g) schließlich von göttlicher Art, einmal weil es Gott (→ *theos*) am meisten zukommt, zum anderen weil es das Göttliche als Erstes von allem zum Gegenstand hat (982b24 ff.).

Da sich die *th.* im Raum der Muße vollzieht, beruht sie auch auf praktischen Voraussetzungen. Denn Bedingung für das Entstehen und für die Bewahrung von Muße und freien Wissenschaften ist die Versorgung mit dem Lebensnotwendigen durch Politik und Künste in Richtung Autarkie der politischen Gemeinschaft (I 1, 981b20 ff.; I 2, 982b22 ff.; Pol. I 1–2), überdies eine Art von Erziehung zur Muße (Pol. VII 14, 1333b30 ff.; VII 15, 1334a15 ff.).

(3) Zur *th.* ist der Mensch durch seinen Geist (→ *nous*) befähigt, der als Vermögen (→ *dynamis*) sich im Vollzug des Betrachtens als reines Tätig- und vollendetes Wirklichsein (→ *energeia*) aktualisiert. Ein solches betrachtendes Tätigsein (*energeia theôrêtikê*: EN X 7, 1177a16; a18; b19) ist wohl Höchstform des Wissens, aber für Ar. nicht nur im Gegensatz zur Praxis, sondern in bestimmter Hinsicht als deren Vollendung. Denn Praxis braucht nicht nur auf Mitmenschen und äußerliche Zwecke bezogen sein. Denken kann auch Praxis sein und das um so mehr bei »B.en und Überlegungen, die um ihrer selbst willen erfolgen« (Pol. VII 3, 1325b19 ff.). Die »politische Lebensform« (*bios politikos*) kennt zwar auch die selbstzweckliche tugendhafte Praxis. Dennoch gewährt ihr Vollzug nur eine Glückseligkeit »zweiten Ranges« (EN X 8), weil der Mensch als Einheit aus Leib und Seele und im gemeinschaftlichen Miteinander noch in zahlreichen Abhängigkeiten steht. Diese überschreitet erst die »Lebensform der B.« (*bios theôrêtikos*: EN X 7). Ein solches Leben gemäß dem Geist, im und als Vollzug

der Vernunft (*nous*), geht über das Leben des Menschen als Menschen hinaus, ist lebbar nur, »insofern er etwas Göttliches in sich hat« (1177b28). Nach Maßgabe des Unterschiedes zwischen diesem Göttlichen selbst und dem aus Leib und Seele zusammengesetzten Wesen ist wiederum zu verstehen »der Unterschied zwischen der Tätigkeit, die von diesem Göttlichen ausgeht, und allem sonstigen tugendhaften Tun. Ist nun der Geist im Vergleich mit dem Menschen etwas Göttliches, so muß auch das Leben nach dem Geiste im Vergleich mit dem menschlichen Leben göttlich sein« (b28 ff.). Von daher schränkt Ar. die berühmte Mahnung, als Menschen nur an Menschliches, als Sterbliche nur an Sterbliches denken zu sollen, ein und fordert selbst zur Bemühung auf, »soweit es möglich ist, unsterblich zu sein und alles zu tun, um nach dem Besten, was in uns ist, zu leben« (b33 f.). Weil dieses Göttliche in uns als unser wahres Selbst und der Vollzug des jedem Wesen Eigentümlichen für es als das Beste gelten, ist das betrachtende »Leben gemäß dem Geiste, da ja dieses am meisten der Mensch ist,« das glückseligste (EN X 7, Ende). Dazu gehört im einzelnen, daß die Tätigkeit des Geistes als das Beste in uns auch die besten Gegenstände des Erkennbaren betrachtet; Ar. zählt alles dazu, was sich nicht anders verhalten kann, das Notwendige, deshalb Ewige (EN VI 3, 1139b20 ff.), und dies bis hin zur höchsten B. des göttlichen Ursprungs von allem in der »ersten Philosophie« (s. o. [1]). Außerdem ist das *theôrein* am anhaltendsten (X 7, 1177a21) von allen Tätigkeiten und bietet wunderbar reine, nicht mit Schmerz vermischte, beständige Freuden (a23 f.). Ferner gibt es Autarkie (→ *autarkeia*) am meisten bei der B. (a27 f.), die wir auch vollziehen können, wenn wir alleine sind, und je weiser man ist, um so mehr (a33 f.). Die B. wird ihrer selbst wegen geliebt, bietet sie doch außer dem Betrachten nichts (b1 ff.). Vollzieht sich dieses Leben der B. wirklich als *bios* über das ganze Leben (b25), dann ist dieser *bios theôrêtikos* die Glückseligkeit schlechthin gewährende Lebensweise eines Freien (Met. I 2, 982b25 f.). – Für Ar. ist das Paradigma der betrachtenden Tätigkeit die *th.* Gottes selber (EN X 8, 1178b21 f.), der sich selbst sein Worumwillen ist (Cael. II 12,

292b4 f.), sowie das Universum, das wie Gott keine nach außen gerichteten Tätigkeiten, sondern nur die in ihnen eigentümlich beschlossenen kennt (Pol. VII 2, 1325b27 ff.). Paradigma ist das Erkennen, das den Ursprung von allem erkennt, mithin Gottes Denken des Denkens (→ *noêsis noêseôs*: Met. XII 9).

*Lit.:* R. ELM, Klugheit und Erfahrung bei Aristoteles, Paderborn 1996. – A. KENNY, Aristotle on the Perfect Life, Oxford 1992. – J. RITTER, Die Lehre vom Ursprung und Sinn der Theorie bei Aristoteles, in: DERS., Metaphysik und Politik, Frankfurt a. M. ²1988.

*R. Elm*

**theos / Gott** (θεός; lat. *deus*). Ar. entwickelt den Gottesbegriff vor allem innerhalb seiner Untersuchung einer ewigen und unbewegten Substanz (→ *ousia*), des letzten Prinzips aller Bewegung (→ *kinêsis*), in Met. XII 6–10. Die Substanz muß ewig (→ *aidion*) sein (denn sie bewegt die ewig bewegte Sphäre der Fixsterne), sie muß selbst unbewegt sein (denn sonst wäre sie nicht letztes Prinzip der Bewegung), sie muß dem Wesen nach in wirklicher Tätigkeit (→ *energeia*) sein (weil die Möglichkeit ausgeschlossen werden muß, daß die Bewegung der Sphäre der Fixsterne unterbrochen werden könnte), sie ist reine Form (→ *eidos*; weil Stoff [→ *hylê*] das Prinzip der Möglichkeit zur Veränderung ist und Veränderung ausgeschlossen werden muß), sie bewegt die Sphäre der Fixsterne und durch sie die Planeten, die Sonne und alles, was es auf der Welt gibt. Sie bewegt so wie etwas, das geliebt wird, denn etwas, das geliebt wird, verändert (bzw. bewegt) den Liebenden, ohne daß sich das Objekt seiner Liebe seinerseits verändern muß. Von diesem ersten Prinzip hängt der Himmel (→ *ouranos*) und alles andere ab (Met. XII 7, 1072b13 f.). Die Abhängigkeit besteht darin (vgl. → *aitia*), daß die erste Substanz letzte Bewegungsursache für alles ist. Bewegungsursache ist sie nicht dadurch, daß sie selbst irgend etwas aktiv bewegt, sondern dadurch, daß sie Zielursache ist, d. h. dadurch, daß alles danach strebt, ihr so ähnlich wie möglich zu werden. Dieses Streben löst in dem, der strebt, die Bewegung aus. Die Ewigkeit der Kreisbewegung (→ *kyklophoria*), mit der sich die Fixsternsphäre bewegt,

ist ein Ausdruck des Versuches der Fixsternsphäre, soweit es ihr möglich ist – nämlich nur durch die Ortsbewegung –, die Ewigkeit des unbewegten Bewegers zu imitieren und dadurch dem geliebten Objekt ähnlich zu sein. Die Tätigkeit des letzten Prinzips ist die schönste und lustvollste Tätigkeit überhaupt und besteht im ungehinderten Denken (→ *noêsis noêseôs*). Ferner lebt es, denn nur etwas, das lebt, kann denken.

Nachdem Ar. die erste Substanz derart bestimmt hat, identifiziert er sie mit G., denn die Bestimmungen der ersten Substanz sind identisch mit den Bestimmungen, die man auch G. zuschreibt: »G., sagen wir, ist das ewige, beste Lebewesen, so daß G. Leben und beständige und ewige Fortdauer zukommen; denn dies ist G.« (Met. XII 7, 1072b28–30). Die Identifikation der ersten Substanz mit G. ist insofern unproblematisch, als sie sich auf den gängigen Sprachgebrauch berufen kann. Zumindest innerhalb der philosophischen Kreise um Platons Akademie wird unter »G.« das ewige, beste Lebewesen verstanden. Das bedeutet nicht, daß Ar. Met. XII 6–10 geschrieben hat, um eine Theologie zu entwickeln; innerhalb des Projektes einer ersten Philosophie, die die Aufgabe hat, die letzten Prinzipien der Wirklichkeit zu bestimmen, zeigt sich durch die Bestimmung der ersten Substanz, daß diese nicht von dem verschieden ist, was unter G. verstanden wird. In diesem Sinn wird die Erste Philosophie von Ar. auch theologische Wissenschaft genannt (z. B. Met. I 2, 982b28–983a11; VI 1, 1026a18–23). Auffallend sparsam sind die Aussagen des Ar. zu den vielen Göttern, deren Existenz in den griechischen Mythen und Kulten vorausgesetzt wird. Der wahre Kern der die Götter betreffenden Mythen besteht Ar. zufolge darin, daß die Himmelskörper als Götter angesehen werden – alles andere ist aus pädagogischen und moralischen Motiven heraus dazugedichtet worden (Met. XII 8, 1074a38–b14). Die Auffassung, die Ar. über G. in Met. XII 6–10 entwickelt, hat Konsequenzen für die Frage nach dem gelungenen, glücklichen Leben (→ *eudaimonia*) des Menschen. Das letzte Ziel des Menschen erreicht dieser, sofern es ihm möglich ist, nicht durch das praktische, sondern durch das theoretische Leben,

das als Ziel die Betrachtung G.es hat (EN X 7; EE VIII 3, 1249a21–b25). So wie die Fixsternsphäre in der Ewigkeit der Kreisbewegung auf die Art, die ihr als Fixsternsphäre möglich ist, die Vollkommenheit der Ewigkeit des unbewegten Bewegers imitiert, so imitiert der Mensch im ungehinderten Vollzug der Vernunft die Vollkommenheit des Denkens des unbewegten Bewegers.

*Lit.:* H. v. ARNIM, Die Entstehung der Gotteslehre des Aristoteles, Wien 1931. – F. BUDDENSIEK, Die Theorie des Glücks in Aristoteles' Eudemischer Ethik, Göttingen 1999. – E. EFFE, Studien zur Kosmologie und Theologie in der Aristotelischen Schrift ›Über die Philosophie‹, München 1970. – K. OEHLER, Der Unbewegte Beweger des Aristoteles, Frankfurt a. M. 1984. – G. PATZIG, Theologie und Ontologie in der »Metaphysik« des Aristoteles, in: KS 52 (1960/61), 185–205. – W. J. VERDENIUS, Traditional and Personal Elements in Aristotle's Religion, in: Phronesis 5 (1960), 56–70.

*M. Bordt*

**thermon – psychron / warm – kalt** (θερμόν – ψυχρόν; lat. *calidum – frigidum*). In der Elementenlehre sind W. und K. die beiden aktiven Elementarqualitäten, die durch Wirkung auf die beiden passiven Qualitäten Flüssig/Feucht (*hygron*) und Fest/Trocken (*xêron*) die vier Elemente Erde (trocken/k.), Wasser (feucht/k.), Feuer (trocken/w.) und Luft (feucht/w.) bilden (Gen. corr. II 3, 330a30 ff.). Ar. schwankt, ob *ps.* eine eigenständige Qualität ist oder das Fehlen von *th.* Die Elementarqualitäten *th./ps.* produzieren auch die gleichteiligen Substanzen (→ *homoiomerê* = Metalle, Gesteine, organische Gewebe: Gen. corr. I 7; II 2; Meteor. IV 1, 378b10 ff.; Gen. an. IV 10, 777b27 ff.) und die Körperorgane. Deren Beschaffenheit kann anhand der Wirkung der Elementarqualitäten erklärt werden (bes. Part. an. II 4 ff.). Wärme ist die für jedes Lebewesen konstitutive zentrale Lebenskraft (Respir. 8, 474a25 ff.; An. II 4, 416b29), denn sie bewirkt die Ernährung (→ *trophê*; vgl. → *pepsis*) und die Zeugung. Organische Wärme muß durch Kühlung begrenzt werden, damit der Körper nicht verbrennt. Dies geschieht sowohl durch Atmung (Respir. passim; blutlose Tiere hingegen benötigen aufgrund ihrer geringen Eigenwär-

me keine Atmung) als auch durch Kühlorgane wie das Gehirn (Gen. an. II 6, 743b27 ff.; Part. an. II 7, 652b15 ff.).

Der unterschiedliche Beitrag der Geschlechter zur Embryonalgenese resultiert aus der geringeren Wärme des weiblichen Organismus gegenüber dem wärmeren männlichen (Gen. an. IV 1, 765b8 ff.). Eine wärmere oder kältere Gesamtkonstitution des Organismus (sowohl individuell als auch bezogen auf verschiedene Arten) hat auch bestimmte Charaktereigenschaften zur Folge: Kälte Melancholie, Langsamkeit, Furchtsamkeit und Feigheit, Wärme gute Veranlagung, Schnelligkeit und Mut (Part. an. II 2, 648a9 ff.; Rhet. II 13, 1389b29 ff.).

In der *Rhetorik* (III 3) bezeichnet die Stilqualität *ps.* (»frostig«; *th.* gibt es hier nicht) einen leblosen, unattraktiven Stil.

*Lit.:* J. ALTHOFF, Warm, kalt, flüssig und fest bei Aristoteles. Die Elementarqualitäten in den zoologischen Schriften, Stuttgart 1992.

*J. Althoff*

**thesis / Lage, These, Setzung** (θέσις; lat. *positio*, *thesis*) kann (1) die räumliche Lage einer Sache, (2) die von einer Person vertretene Auffassung oder (3) eine wissenschaftliche Setzung bezeichnen.

(1) *th.* im Sinn der räumlichen Lage ist neben der Form (→ *schêma*) und der Anordnung (→ *taxis*) eines der drei Merkmale, durch die sich nach der Lehre Demokrits die Atome voneinander unterscheiden. »Es unterscheiden sich nämlich A und N in der Form, AN und NA in der Anordnung und Z und N in der Lage (*thesei*)« (Met. I 4, 985b17–19; »Z« wird durch eine Vierteldrehung zu »N«). Die Demokriteische Dreiteilung wird in Met. VIII 2 als unvollständig kritisiert, weil sich materielle Gegenstände auch durch die Art der Zusammensetzung (→ *synthesis*) ihrer Teile, durch die Zeit (→ *chronos*), den Ort (→ *topos* (1)) und ihre sinnlich wahrnehmbaren, etwa haptischen Qualitäten (→ *pathos*) unterscheiden lassen. Gleichwohl ist das Sein (→ *on*) mancher Dinge durch ihre *th.* bestimmt: »So ist etwas eine Türschwelle, weil es eine bestimmte Lage hat (*houtôs keitai*), und das (Türschwelle-)Sein bezeichnet diese bestimmte Lage« (VIII 2, 1042b26 f.).

Nach Cat. 6 sind Dinge aus dem Bereich des Quantitativen (→ *poson*) danach einzuteilen, ob ihre Teile eine *th.* zueinander haben oder nicht. »Zum Beispiel haben die Teile der Linie eine Lage zueinander, jeder von ihnen liegt irgendwo, und man kann sie unterscheiden und angeben, wo jeder in der Fläche liegt und welchen der anderen Teile er berührt« (5a18–20). Dagegen haben die Zeit oder die Zahl (→ *arithmos*) Teile, die keine *th*. zueinander haben (a23–37; vgl. V 6, 1016b25).

(2) In der *Topik* wird *th.* terminologisch in zwei Bedeutungen verwendet: (i) Eine *th.* ist »eine der herrschenden Meinung (→ *paradoxos*) widersprechende Auffassung eines der bekannten Philosophen, zum Beispiel, daß es keinen Widerspruch gebe, wie Antisthenes sagte, oder daß sich alles bewege, nach Heraklit, oder daß das Sein eines sei, wie Melissos behauptete« (I 11, 104b19–22). Daneben kann *th.* (ii) die vom antwortenden Gesprächspartner am Anfang der dialektischen Unterredung (→ *dialektikê*) gewählte Position bezeichnen (vgl. II 4, 111a11; VIII 3, 159a3), gegen die der Opponent seinen Angriff führt.

(3) Nach An. post. I 2 ist eine *th.* ein erstes unvermitteltes Prinzip (→ *archê*), das nicht deduktiv etabliert werden kann, sondern als Setzung eingeführt wird. Eine *th.* hat nur eine ›regionale‹ Bedeutung für bestimmte Wissenschaften und ist damit vom Axiom (→ *axiôma*) abgegrenzt, welches die Voraussetzung jeder wissenschaftlichen Erkenntnis bildet. Ar. unterscheidet zwei Arten von *theseis*: (i) Hypothesen (→ *hypothesis*), die festsetzen, daß (*hoti*) etwas der Fall ist oder existiert, und (ii) Definitionen (→ *horismos*), die ausdrücken, was (*ti*) etwas ist (vgl. 72a22–24). Hypothesen formulieren, daß und auf welche Weise die fundamentalen Gegenstände einer Wissenschaft existieren; für die Arithmetik (→ *arithmêtikê*) sind dies Zahlen, für die Geometrie (→ *geômetria*) Punkte, Linien usw. (vgl. An. post. I 10, 76b4 f.). So wird die Gattung (→ *genos*) der Gegenstände festgelegt, auf die sich die Wissenschaft richtet. Definitionen bringen dagegen zum Ausdruck, worin die an sich (→ *kath' hauto*) zukommenden Eigenschaften dieser Dinge bestehen, »wie etwa die Arithmetik (definiert), was ungera-

de oder gerade oder Quadratzahl oder Kubikzahl ist, die Geometrie, was das Inkommensurable und das Bilden nicht-rechter und rechter Winkel« (76b8 f.).

*Lit.:* K. von FRITZ, Die *Archai* in der griechischen Mathematik, in: ABG 1 (1955), 13–103: 19–43. – T. WAGNER/Ch. RAPP, Aristoteles. Topik, übers. und komm., Stuttgart 2004.

*T. Wagner*

**thymos / Mutwillen, Zorn** (θυμός) wird bei Ar. auf zweifache Weise verwendet: (1) im Sinne einer Strebung (Mutwillen, Entscheidungskraft, Leidenschaft) und (2) als eine Emotion (Zorn bzw. Aufregung).

(1) Schon in Platons Seelenlehre ist *th.* ein wichtiger Begriff, da dort einer der drei Seelenteile zwischen der Vernunft und dem Begehren das Mutartige (*thymoeides*) ist (vgl. Rep. 375a; 435e4; 440e3). Für Ar. zählt der *th.* zu den seelischen Vermögen, da er zur Strebensfähigkeit (*orektikon*; vgl. → *orexis*) gehört, die in Wille (→ *boulêsis*), Begierde (→ *epithymia*) und Mutwillen (*th.*) unterteilt wird (An. II 3, 414b2; III 9, 432b5 f.). *th.* ist somit eine Strebung, und zwar eine, die dem unvernünftigen (*alogon*) Teil der Seele zugerechnet wird.

(2) Außerdem gehört *th.* zu den Emotionen (→ *pathos*) und ist dort gleichbedeutend mit Zorn (*orgê*) bzw. bezeichnet eine starke Aufregung (An. I 1, 403b18; EN III 11, 1116b24 f.), die z. B. zur Rache oder zum Kämpfen im Krieg antreibt (EN VII 7, 1149a32–34). In der *Nikomachischen Ethik* wird *th.* von der Entscheidung (→ *prohairesis*) abgegrenzt (III 4, 1111b18 f.) und in der Betrachtung des überlegten Handelns spezifiziert (V 10, 1135b19–21): Handlungen aus dem *th.* heraus sind unüberlegt, aber wissentlich ausgeführt. In der Bestimmung der → *akrasia* schließlich findet eine Abgrenzung zur Begierde statt, da ein in Aufregung Handelnder im Gegensatz zu dem in Begierde Handelnden zwar auf den Verstand hört, aber wegen seiner Heftigkeit die gegebene Anweisung überhört (EN VII 7, 1149a25–32).

*K. Fischer*

**ti ên einai / Was(-zu-sein-für-etwas)-zu-sein-heißt, Wesen** (τί ἦν εἶναι; lat. *quid erat esse*). Je nachdem, ob dieser »umstrittenste, dunkelste, um nicht zu sagen groteskeste, Ausdruck der aristotelischen Begriffssprache« (Schmitz 1985, 13) das, was er bedeutet, unverkürzt zum Ausdruck bringt oder ob er in der Weise abgekürzt ist, daß das in ihm nur einmal vorkommende Wort *einai* (sein) auf ein hinter dem Fragepronomen *ti* (was?) in Gedanken zu ergänzendes zweites *einai* verweist, lautet die Frage, die mit ihm formuliert wird, entweder »Was hieß es (für etwas), zu sein (d. h. zu existieren)?« oder »Was zu sein hieß (für etwas), zu sein (d. h. zu existieren)?«. Dabei deutet das sog. philosophische Imperfekt »hieß«, das man im Deutschen am besten präsentisch wiedergibt, an, daß sich bereits erwiesen hat, was es für etwas heißt zu sein, oder was zu sein für etwas zu sein heißt. Da die zweite der beiden genannten Fragen, die sich auch mit den Worten »Daß sie was ist, heißt (für eine Sache), daß sie (schlechthin) ist?« wiedergeben läßt, lediglich das, was mit der ersten gemeint ist, genauer umschreibt, ist der Ausdruck *t.ê.e.* unabhängig davon, welche dieser beiden Fragen mit ihm formuliert wird, jedenfalls im Sinne der zweiten zu verstehen.

In der substantivierten Form, die er ihr dadurch gibt, daß er dem Ausdruck *t.ê.e.* den bestimmten Artikel *to* voranstellt, dient Ar. die mit diesem Ausdruck formulierte Frage zur Bezeichnung des einer Sache ihrer Definition (→ *horismos*) gemäß zukommenden Seins, von dem man, wenn man diese Frage beantwortet, aussagt, worin es besteht. »Die Definition (einer Sache) ist«, wie Ar. wörtlich sagt, »der sprachliche Ausdruck für das *t.ê.e.* (derselben)« (Met. VII 5, 1031a12; vgl. VIII 1, 1042a17; Top. I 5, 101b38; VII 3, 153a15 f.; VII 5, 154a31 f.). Als die substantivierte Frage, was zu sein für etwas zu sein heißt, ist der Ausdruck *to t.ê.e.* (»das Was[-zu-sein-für-etwas]-zu-sein-heißt«) die allgemeine Formel für die auf diese Frage jeweils zu gebende Antwort. Als spezielle Formeln für die einzelnen Antworten, die man auf diese Frage in denjenigen Fällen zu geben hat, in denen sie nach dem »definitori-

schen Sein« (Bassenge 1963, 507) einer ganz bestimmten Sache fragt, verwendet Ar. Ausdrücke der Form »das zu einem A gehörige Sein« (z. B. »das zu einem Menschen gehörige Sein«, wörtlich: »das Sein für einen Menschen«: Met. IV 4, 1006a33 f.; b13; VII 6, 1031a21), wobei das durch den Buchstaben »A« vertretene Wort im Griechischen im Dativ steht. Vermutlich sind diese »Dativ-Ausdrücke« (Bassenge 1960, 19) und der Ausdruck *to t.ê.e.* in dem Sinne »Geschwister« (Schmitz 1985, 19), daß aus Wendungen des Typs *to t.ê.e. hekastǫ̂* (»das Was[-zu-sein]-für-die-jeweilige-Sache-zu-sein-heißt«: Met. VII 4, 1029b20; vgl. VII 6, 1031b7; Top. VII 3, 153a15 f.; An. post. II 8, 93a12 f.), in denen sie ihre gemeinsame Wurzel haben dürften, »durch Abkürzung je nachdem, ob der allgemeine Fall oder ein besonderer gemeint ist,« (Schmitz, ebd.) der Ausdruck *to t.ê.e.* oder ein Ausdruck des Typs *to hekastǫ̂ einai* (»das zu der jeweiligen Sache gehörige Sein«: Met. VII 6, 1032a5 f.) hervorgeht.

Daß der Ausdruck *to t.ê.e.* soviel bedeutet wie »das Was(-zu-sein-für-etwas)-zu-sein-heißt« (vgl. zu dieser Interpretation Weidemann 1996, 76–84), wird nicht zuletzt dadurch nahegelegt, daß Ar. in Met. IV 4 erklärt: »Bedeuten, daß es das Wesen (einer Sache ist, das und das zu sein), heißt (bedeuten), daß in nichts anderem (als darin, daß sie dies ist,) das zu ihr gehörige Sein besteht« (*to d' ousian sêmainein estin hoti ouk allo ti to einai autǫ̂*: 1007a26 f.).

Das *t.ê.e.* ist insofern »ein exakt zu einem Das-und-das (→ *tode ti*) gehöriges Sein« (*hoper ⟨tǫ̇de⟩ ti⟨ni⟩ einai*: Met. VII 4, 1030a3), als es Substanzen (d. h. selbständig existierende Dinge; vgl. → *ousia*) in ihrer Eigenschaft als Individuen einer zu einer bestimmten Gattung gehörenden Art sind, die, wenn nicht »allein« (vgl. Met. VII 4, 1030a11–13), so doch »in erster Linie und in einem uneingeschränkten Sinne« ein *t.ê.e.* besitzen (vgl. VII 4, 1030a29 f.; b5–7; VII 5, 1031a12 f.). In einem eingeschränkten Sinne kann auch Dingen, die keine Substanzen sind, nämlich den akzidentellen Eigenschaften einer Substanz, der Besitz eines *t.ê.e.* zugesprochen werden (vgl. VII 4, 1030a29–32).

Auf die Frage, ob eine Sache mit ihrem *t.ê.e.* identisch ist oder nicht, gibt Ar. im sechsten Kapitel des siebten Buches der *Metaphysik* eine vorläufige Antwort, die er am Ende des elften Kapitels entscheidend modifiziert. Während VII 6 zufolge eine Sache, die nur akzidentell A (z. B. weiß), aber ihrem Wesen nach ein B (z. B. ein Mensch) ist, zwar nicht in ihrer Eigenschaft als AB mit dem zu einem AB gehörigen Sein, wohl aber in ihrer Eigenschaft als B mit dem zu einem B gehörigen Sein identisch ist, sind nach VII 11 nur die Formen der aus Form und Materie bestehenden Dinge, wie z. B. die Seele eines Lebewesens, aber nicht diese Dinge selbst mit ihrem *t.ê.e.* identisch (vgl. 1037a33–b5; siehe auch Met. VIII 3, 1043b2–4). Aufgrund der zwischen einer Form und ihrem *t.ê.e.* bestehenden Identität ist das *t.ê.e.* einer Form nicht nur das zu ihr selbst, sondern auch das zu dem Ding, dessen Form sie ist, und zu der von ihr geformten Materie dieses Dinges gehörige Sein. So ist z. B. das *t.ê.e.* der menschlichen Seele, das als das In-der-und-der-Weise-Belebtsein eines Menschen und seines Leibes mit der menschlichen Seele identisch ist, nicht nur das zur Seele eines Menschen, sondern auch das zu dem betreffenden Menschen selbst und seinem Leib gehörige Sein (vgl. Met. VII 10, 1035b14–16), nämlich insofern, als es einem Menschen und seinem Leib ihrem Wesen nach zukommt, in der und der Weise belebt zu sein.

Daß Ar. zusätzlich zu der ihm als einem Schüler Platons geläufigen Frage, was etwas ist (→ *ti esti*), auch noch die Frage, was zu sein für etwas zu sein heißt, in substantivierter Form zu einem philosophischen Fachausdruck gemacht hat, dürfte vor allem daran liegen, daß nur die zweite dieser beiden Fragen eindeutig nach dem definitorischen Sein der Sache fragt, auf die sie sich bezieht.

*Lit.:* F. BASSENGE, Das *to heni einai, to agathô einai* etc. etc. und das *to ti ên einai* bei Aristoteles, in: Philologus 104 (1960), 14–47, 201–222. – DERS., Der Fall *to ti ên einai*, in: Helikon 3 (1963), 505–518. – W. D. ROSS, Aristotle. Metaphysics, Oxford $^{2}$1953 ($^{1}$1924). – H. SCHMITZ, Aristoteles. Kommentar zum 7. Buch der Metaphysik (Die Ideenlehre des Aristoteles, Bd. 1, Teil 1), Bonn 1985. – E. SON-

DEREGGER, Zur Sprachform des Ausdrucks *to ti ên einai*, in: RhM, N. F. 144 (2001), 113–122. – E. TUGENDHAT, *Ti kata tinos.* Eine Untersuchung zu Struktur und Ursprung aristotelischer Grundbegriffe, Freiburg/München $^{4}$1988 ($^{1}$1958). – H. WEIDEMANN, Metaphysik und Sprache. Eine sprachphilosophische Untersuchung zu Thomas von Aquin und Aristoteles, Freiburg/München 1975. – DERS., In Defence of Aristotle's Theory of Predication, in: Phronesis 25 (1980), 76–87. – DERS., Zum Begriff des *ti ên einai* und zum Verständnis von *Met.* Z 4, 1029b22–1030a6, in: Aristoteles. Metaphysik, Die Substanzbücher (Z, H, Θ), hg. von Ch. RAPP, Berlin 1996, 75–103.

*H. Weidemann*

**ti esti / Was-etwas-ist** (τί ἐστι; lat. *quid est*). Als die Substantivierung der Frage »Was ist es?«, die in bezug auf alles gestellt werden kann, was es gibt, dient der Ausdruck »das Was-etwas-ist« (*to t.e.*) Ar. zur Bezeichnung der ersten von insgesamt zehn obersten Gattungen von Prädikaten (vgl. → *katêgoria*), nämlich zur Bezeichnung der Gattung derjenigen Prädikate, die von einem Gegenstand etwas für ihn Wesentliches prädizieren, sei es, daß sie von ihm aussagen, was er seiner Art oder seiner den Artbegriff, unter den er fällt, näher bestimmenden Definition gemäß ist, sei es, daß sie von ihm aussagen, was er den Bestandteilen seiner Definition gemäß ist, nämlich der Gattung und den Differenzen gemäß, aus denen seine Definition sich zusammensetzt (vgl. Top. I 8–9, 103b7–39; vgl. → *ti ên einai*). Die übrigen neun der erwähnten zehn Gattungen von Prädikaten umfassen diejenigen Prädikate, die einem Gegenstand eine nicht zu seinem Wesen gehörende, akzidentelle Eigenschaft zusprechen, z. B. die Eigenschaft, so und so groß zu sein, die Eigenschaft, von der und der Qualität zu sein, die Eigenschaft, zu etwas anderem in der und der Beziehung zu stehen, usw. An der einzigen Stelle, an der er die erwähnten zehn Prädikatengattungen vollständig aufzählt und die Liste, die er von ihnen aufstellt, erläutert, nämlich in Top. I 9 (unvollständige Aufzählungen finden sich z. B. in Top. VII 1, 152a38 f.; An. post. I 22, 83a21 f.; 83b15–17; Met. V 7, 1017a24–27; VI 2, 1026a36 f.; EE I 8, 1217b26–29), weist Ar. darauf hin, daß es nicht nur für Substanzen (d. h. für selbständig existierende Dinge), sondern

auch für die akzidentellen Eigenschaften einer Substanz *t.e.*-Prädikate gibt (z. B. für das Weißsein eines weißen Gegenstandes das Prädikat »Farbe«). Ein *t.e.*-Prädikat, das eine akzidentelle Eigenschaft einer Substanz bezeichnet, bringt jedoch nur dann, wenn es von der betreffenden Eigenschaft selbst prädiziert wird, deren *t.e.* zum Ausdruck, während es dann, wenn es in entsprechend abgewandelter Form (das substantivische Prädikat »Farbe« z. B. in der Form des Adjektivs »farbig«) »von etwas anderem« (Top. I 9, 103b37) prädiziert wird, nämlich von einer Substanz oder einer anderen akzidentellen Eigenschaft, nicht zum Ausdruck bringt, was dieses andere ist, sondern vielmehr, von welcher akzidentellen Beschaffenheit es in dieser oder jener Hinsicht ist (vgl. Top. I 9, 103b27–39).

Diejenigen neun Prädikatengattungen, die er im Hinblick darauf voneinander unterscheidet, welche obersten Gattungen akzidenteller Eigenschaften die zu ihnen gehörenden Prädikate einem Gegenstand zusprechen, bezeichnet Ar. mit denselben Ausdrücken, mit denen er in Cat. 4 die neun obersten Gattungen akzidenteller Eigenschaften selbst bezeichnet. Während diese neun Gattungen akzidenteller Eigenschaften zusammen mit der Gattung der Substanzen (→ *ousia*) die zehn obersten Gattungen dessen bilden, was es gibt, bilden jene neun Gattungen akzidenteller Prädikate zusammen mit der Gattung der *t.e.*-Prädikate die zehn obersten Gattungen dessen, was von dem, was es gibt, prädiziert werden kann. Obwohl ihre Glieder, abgesehen vom ersten, dieselben Bezeichnungen tragen, sind die mit dem Eintrag »Substanz« beginnende Liste der Gattungen des Seienden (→ *on*), die Ar. in Cat. 4 aufstellt (1b25–27) und deren erste drei Glieder er auch in Top. I 9 erwähnt (103b27–29), auf der einen Seite und die mit dem Eintrag »Was-etwas-ist« beginnende Liste der Gattungen der Prädikate, die er in Top. I 9 aufstellt (103b21–23; vgl. b25–27; b35–39), auf der anderen Seite zwei inhaltlich verschiedene Listen. Die erste klassifiziert Substanzen und deren akzidentelle Eigenschaften im Hinblick darauf, daß sie durch unterschiedliche Prädikate bezeichnet werden, die von ihnen aussagen, was sie sind; die zweite hingegen klassifiziert

die von Substanzen und deren akzidentellen Eigenschaften prädizierbaren Prädikate im Hinblick darauf, daß sie von dem, wovon sie prädiziert werden, entweder aussagen, was es ist, oder aussagen, wie es in dieser oder jener Hinsicht akzidentell beschaffen ist.

*Lit.:* Th. EBERT, Gattungen der Prädikate und Gattungen des Seienden bei Aristoteles. Zum Verhältnis von *Cat.* 4 und *Top*. I 9, in: AGPh 67 (1985), 113–138.

*H. Weidemann*

**timê / Ehre** (τιμή; lat. *honor*). Als größtes »äußeres Gut« (*ektos* → *agathon*: Rhet. I 5, 1360b27 f.; EN IV 7, 1123b20 f.) wird die E. (1) in der *Rhetorik* und (2) in den ethischen Schriften behandelt. Im Kontext der *Politik* bezeichnet *t.* häufig das politische Amt (II 8, 1268a21; III 5, 1278a20; III 10, 1281a31 u. ö.).

(1) Gemäß der populären Glücksvorstellung von Rhet. I 5 bildet die E. einen Bestandteil (→ *meros*) des Glücks (→ *eudaimonia*: 1360b22). Sie wird in 1361a28–b2 genauer bestimmt: »E. ist ein Zeichen des Rufes, Wohltätiges zu tun; und zu Recht und am meisten werden die geehrt, die Wohltätiges getan haben; aber es wird auch der geehrt, der in der Lage ist, Wohltätiges zu tun« (a28–30). Wohltätiges Tun (*euergetein*) bezieht sich zum einen auf die Rettung des Lebens, zum anderen auf Güter, die schwer zu erwerben sind (a30–34). Ar. nennt zudem verschiedene »Teile« der E., u. a. »Opfer, Schriften zum Gedenken […], Ehrengaben, zugeeignete Grundstücke« und »Geschenke« (a34–38; vgl. EN IX 2, 1165a24–35: Die verschiedenen E.n müssen sich an der geehrten Person orientieren; so gebührt z. B. den Greisen, daß ihnen bei Tisch Platz gemacht wird).

(2) In der philosophischen Glückskonzeption der Ethik wird die E. (a) mit der Tugend (→ *aretê*) in Verbindung gebracht (EN I 3, 1095b26–28). Sie ist z. B. »Lohn der Tugend« (VIII 16, 1163b3 f.) und »Siegespreis bei der edelsten Handlung« (IV 7, 1123b15–20). Die E. ist (b) wie Lust, Vernunft und Tugend etwas, das um seiner selbst willen erstrebt wird (I 5, 1097b2 f.), und damit Kandidat für das höchste Gut, die *eudaimonia* (I 2, 1095a23). Allerdings kann sie die weiteren Kriterien der *eudaimonia* nicht erfüllen, denn sie wird auch um ei-

nes anderen willen erstrebt (als Zeichen der eigenen Tugend: I 3, 1095b26–28; um der *eudaimonia* willen: I 5, 1097b4) und geht zu leicht verloren, da sie eher in den Ehrenden als im Geehrten liegt (I 3, 1095b23–25). (c) Auf E. und Unehre bezieht sich die ethische Tugend der Großgesinntheit (→ *megalopsychia*: IV 7–10; EE III 5).

*Ph. Brüllmann*

**timokratia / Timokratie** (τιμοκρατία; lat. *timocratia*). (1) Ar. zufolge nennt man eine Verfassung *t.*, weil die politischen Rechte in ihr auf der Vermögenseinschätzung (*apo timêmatôn*) beruhen (EN VIII 12, 1160a33 f.). Von den meisten wird dieser Verfassungstyp aber »Politie« genannt (a34 f.). Der vor allem durch Platon in die Diskussion eingeführte Begriff *t.* (Rep. VIII 545b–550c) spielt in der Aristotelischen Verfassungstheorie allerdings nur noch eine marginale Rolle. Nur in der *Nikomachischen Ethik*, in deren achtem Buch eine Platonische Motive aufgreifende Verfassungsdiskussion geführt wird, findet der Begriff noch Verwendung. In dem traditionellen Sechserschema von drei guten und drei schlechten Verfassungen, mit dem Ar. hier operiert, ist die *t.* eine gute Herrschaft einer Menge von Menschen (EN VIII 12, 1160b18), unter den guten Herrschaften aber die schlechteste (b36). Analog wird die ihr korrespondierende abweichende Verfassung, die Demokratie, unter den schlechten Verfassungen als die am wenigsten schlechte bezeichnet (b19 f., im Anschluß an Platon: Plt. 303a).

(2) Neben diesem politischen Gebrauch des Begriffs *t.* verwendet Ar. den Begriff zusammen mit den anderen Verfassungsbegriffen auch, um Formen von Gemeinschaft oder von Herrschaft in einem Haushalt (*oikia*) zu beschreiben. Dabei soll *t.* das Verhältnis der Brüder untereinander bezeichnen (EN VIII 12, 1161a3 f.).

*R. Geiger*

**tode ti / ein Das-und-das** (τόδε τι; lat. *hoc aliquid*). Die Art und Weise, in der Ar. parallel zu dem Ausdruck *t.t.* Ausdrücke wie *poion ti* (etwas qualitativ Bestimmtes, eine qualitative Be-

stimmtheit) oder *eidos ti* (eine Form) gebraucht (vgl. Cat. 5, 3b10–21; Met. VII 4, 1030b11 f.; IX 7, 1049a35), macht deutlich, daß dieser Ausdruck für ihn die Verallgemeinerung von Ausdrücken der Form *A ti* (»ein A«, z. B. »ein Mensch«) darstellt. Mit dem Hinweis darauf, daß es »nur« Substanzen (→ *ousia*) zukommt, ein *t.t.* zu sein, und daß selbständig zu existieren (vgl. → *chôriston*) und ein *t.t.* zu sein einer Substanz »vor allem« zukommt (vgl. Met. VII 3, 1029a27 f.; VII 4, 1030a5 f.), gibt Ar. zu erkennen, daß er in dem Ausdruck *t.t.* das Demonstrativpronomen *tode* (das und das) als Platzhalter für Begriffswörter verstanden wissen will, die einen substantialen Sortalbegriff bedeuten, d. h. einen Begriff, der erstens (als *Sortal*begriff) die unter ihn fallenden Gegenstände in dem Sinne bestimmt gegeneinander abgrenzt, daß er sie zu zählen erlaubt, und der zweitens (als *substantialer* Sortalbegriff) nur solche Gegenstände unter sich begreift, die während der gesamten Dauer ihrer Existenz unter ihn fallen. (Der Begriff »weißer Mensch« beispielsweise ist kein substantialer Sortalbegriff und der Begriff »Weißes« [oder »weißer Gegenstand«] überhaupt kein Sortalbegriff.) Ein *t.t.* ist also ein unter einen substantialen Sortalbegriff fallender Gegenstand in seiner Eigenschaft als das, als was das entsprechende Begriffswort ihn bezeichnet, z. B. ein Mensch in seiner Eigenschaft als Mensch.

Da ein *t.t.* im Hinblick auf die Form (→ *eidos*), die es zu einem Individuum von der und der Art macht, ein Das-und-das genannt wird (vgl. An. II 1, 412a6–9), kann in der *Metaphysik*, in der nicht, wie in der Kategorienschrift, die individuellen Exemplare einer Art (*eidos*), sondern die sie ihrer Art nach bestimmenden Formen als Substanzen im eigentlichen Sinne gelten, auch eine solche Form, wie sie beispielsweise die Seele eines Menschen darstellt, als *t.t.* bezeichnet werden (vgl. Met. V 8, 1017b23–26; VIII 1, 1042a26–29; IX 7, 1049a34–36; XII 3, 1070a9–14).

*Lit.:* B. HAFEMANN, Aristoteles' Transzendentaler Realismus. Inhalt und Umfang erster Prinzipien in der »Metaphysik«, Berlin/New York 1998. – J. HÜBNER, Aristoteles über Getrenntheit und Ursächlichkeit. Der Begriff des εἶδος χωριστόν, Hamburg 2000. – M.-

Th. LISKE, Aristoteles und der aristotelische Essentialismus. Individuum, Art, Gattung, Freiburg/München 1985. – Ch. RAPP, »Kein Allgemeines ist Substanz« (Z 13, 14–16), in: Aristoteles. Metaphysik, Die Substanzbücher (Z, H, Θ), hg. von Ch. RAPP, Berlin 1996, 157–191. – H. WEIDEMANN, Zum Begriff des *ti ên einai* und zum Verständnis von *Met.* Z 4, 1029b22–1030a6, in: Aristoteles. Metaphysik, Die Substanzbücher (Z, H, Θ), hg. von Ch. RAPP, Berlin 1996, 75–103.

*H. Weidemann*

**topos (1) / Raum** (τόπος; lat. *spatium*, *locus*) wird in Cat. 6, 5a8–14 kurz (als kontinuierlich [→ *syneches*]) und ausführlich in Phys. IV 1–5 behandelt und dort definiert als die »erste unbewegliche Grenze (→ *peras*) des Umfassenden« (Phys. IV 4, 212a20 f.). Wenn etwa in einer Schiffskajüte ein Tisch steht, so umfaßt die Kajüte den Tisch, ist aber nicht sein R.; denn erstens ist sie (bzw. das Schiff) beweglich, und zweitens umfaßt sie den Tisch zu weiträumig, ist also nicht die erste, d. h. innerste Grenze dessen, was den Tisch umfaßt. Der R. einer Sache darf der Definition (→ *horismos*) zufolge nicht über die Sache hinausreichen, und er darf sich nicht bewegen (→ *kinêsis*). Wenn die Sache sich bewegt, verläßt sie vielmehr ihren bisherigen R. und nimmt in der Folge einen neuen ein.

Aus der Definition ist zu ersehen, daß Ar. – anders als Platon im *Timaios* und im Kontrast zu seiner eigenen Abhandlung über die Zeit (→ *chronos*) in Phys. IV 10–14 – keine Theorie des R.es als eines Singularetantums (etwa im Sinne der Platonischen *chôra* im *Timaios*) anstrebt, sondern eine der Räume oder Orte im Plural. Die Raumabhandlung hat zu klären, ob es R. gibt (Existenz), wie es ihn gibt (Seinsweise) und was er ist (vgl. → *ousia*). In IV 1 wird der Existenznachweis aus dem Phänomen der sukzessiven Einnahme desselben Ortes durch verschiedene Körper geführt: Wo jetzt Wasser ist, kann demnächst Luft sein. Dabei vertritt Ar. die These, daß der R. seiner Seinsweise nach eine physische (keine geometrische) Realität ist, die mit den körperlichen Elementen (vgl. → *stoicheion*) insofern interagiert, als deren jedes sich an seinen eigenen Ort bewegt (Phys. IV 1, 208b11): Schweres wie Erde nach unten, Leichtes wie Feuer nach oben; Ortsunterschiede sind dem-

nach nicht betrachterrelativ, sondern absolut. Dieser Aspekt der Theorie hat dazu beigetragen, daß sie vielfach für obsolet und überdies für einen Rückfall hinter die monistische und stärker geometrische (insofern modernere, der Mathematisierung zugänglichere) Raumkonzeption Platons gehalten wird.

Für die Antwort auf die Frage nach dem Wesen des R.es formuliert Ar. mehrere Anforderungen: Der R., den eine Sache einnimmt, umfaßt die Sache, ist kein Teil (→ *meros*) von ihr, ist weder größer noch kleiner als sie, ist – weil unbeweglich – von ihr ablösbar als etwas Selbständiges und ist geprägt durch die Differenz von Oben und Unten, kraft deren er mit den Körpern interagiert (Phys. IV 4, 210b34–211a6). Vier Kandidaten für die Rolle des R.es werden in Erwägung gezogen: (a) die Gestalt (*morphê*) einer Sache, (b) ihr Stoff (→ *hylê*), (c) eine Art Hohlraum (*diastêma ti*) zwischen den Rändern (*eschata*) des Umfassenden, (d) die Ränder selber (211b5–9). Gegen (a) spricht, daß die Gestalt nicht die Grenze des Umfassenden, sondern die Grenze der Sache ist. Sache und Umfassendes hängen nicht in einer gemeinsamen Grenze zusammen, sind nicht kontinuierlich, sondern berühren sich an ihren jeweiligen Grenzen. Die Gestalt ist daher in keiner Weise von der Sache ablösbar. Gegen (b) spricht, daß wir Stoff und R. zwar aus parallelen, aber verschiedenen Gründen annehmen: Weil, was Luft war, nun Wasser ist, glauben wir an einen zugrundeliegenden Stoff; weil, wo Luft war, nun Wasser ist, glauben wir an den R. Der Stoff aber ist nicht ablösbar von der Sache und umfaßt sie nicht. Gegen (c) spricht, daß ein Hohlraum zusammen mit dem Gefäß, das ihn enthält, seinen Ort wechseln würde, ferner daß es einen leeren (→ *kenon*) Hohlraum gar nicht geben kann, weil ein Gefäß stets so oder so gefüllt ist, und sei es auch nur mit Luft. Man muß daher annehmen, (d) daß nicht der vermeintliche Hohlraum innerhalb der umfassenden Grenze eines beweglichen Gefäßes, sondern die innerste Grenze selber, und zwar eines unbeweglichen Umfassenden, den R. bildet.

Allerdings ist zu bezweifeln, daß für jeden Körper eine unmittelbare und zugleich unbewegliche Umfassung existiert.

Dies gilt insbesondere für den Himmel (→ *ouranos*) bzw. das Weltall. Da das All von nichts umgeben wird, kann es keinen Ort (R.) haben. Andererseits ist es selbst der Ort (R.) für alles, was in ihm ist. Sofern es um die Erde als um seine feststehende Mitte rotiert, erfüllt es jedoch nicht die notwendige Raumbedingung der Unbeweglichkeit; und unter seinen Teilen ist erst recht keiner zu finden, dessen Grenze den unbeweglichen Welt-R. bilden könnte. So droht die Aristotelische Theorie auch an dieser Stelle zu scheitern.

*Lit.:* W. D. ROSS, Aristotle. Physics, Oxford 1936, 53–58. – H. WAGNER, Aristoteles. Physikvorlesung, übers. und erl., Berlin [4]1983 ([1]1967), bes. 533–551.

*A. F. Koch*

**topos (2) / Topos, Ort** (τόπος; lat. *locus*). Der Begriff *t.* bezeichnet in *Topik* und *Rhetorik* eine einzelne Anleitung, die dem Dialektiker oder Redner darlegt, wie er in Situationen eines bestimmten Typs argumentieren kann. Die Mehrzahl der Topen sind auf eine Vielzahl strukturverwandter Fälle anwendbar und beinhalten selbst kein fertiges Argument, sondern ein allgemeines Schema zur Bildung von Argumenten. Hierin liegt der originelle Beitrag von Ar., denn obgleich die voraristotelische Rhetorik den *t.* sowohl dem Ausdruck als auch der Sache nach kannte, verstand man darunter in erster Linie ein fertiges Versatzstück, das die Schüler auswendig zu lernen hatten (Soph. el. 34, 184a1–8).

Im Bereich der Dialektik (→ *dialektikê*) dient der *t.* in der Regel dazu, die Bildung eines deduktiven Arguments (→ *syllogismos*) anzuleiten, in der Rhetorik dient der *t.* überwiegend dazu, die rhetorische Entsprechung zum dialektisch-deduktiven Argument, nämlich ein Enthymem (→ *enthymêma*), zu konstruieren. Daneben kann *t.* in der Rhetorik auch eine Empfehlung zur Emotionserregung und Charakterdarstellung (Rhet. II 22, 1396b28 ff.; III 19, 1419b18 f.) oder eine Anleitung zur Verleumdung des Gegners (III 15, passim) meinen.

Obwohl sechs Bücher der Schrift *Topik* allein der Aufzählung von Topen gewidmet sind, enthält die Schrift keine Defi-

nition des Begriffs; was einer Definition am nächsten kommt, findet sich in Rhet. II 26, 1403a17 f.: »dasselbe nämlich meine ich mit ›Element‹ und ›*t.*‹, denn Element und *t.* sind das, worunter viele Enthymeme fallen.« Was hierin über das Enthymem gesagt wird, läßt sich analog auch auf den dialektischen *syllogismos* anwenden. Die Gleichsetzung von Element (→ *stoicheion*) und *t.* bedeutet nicht, daß der *t.* ein materialer Teil des Enthymems oder des *syllogismos* wäre, vielmehr ist er im Sinne einer allgemeinen Anleitung oder Konstruktionsregel im fertigen Argument präsent. Die Formulierung »worunter viele Enthymeme fallen« weist darauf hin, daß es sich bei Topen um Gebilde einer allgemeinen Form handelt, unter die einzelne Enthymeme dann fallen, wenn sie nach der Anleitung des entsprechenden *t.* gebildet sind.

Warum Ar. solche Anleitungen »Topen – Orte« nennt, wird unterschiedlich erklärt. Bisweilen spricht Ar. vom *t.* als »dem Ort, von dem aus (der dialektische Gegner) angegriffen werden soll« (Top. VIII 1, 155b4 f.), wobei der *t.* gewissermaßen die eingenommene Stellung in einer Argumentation bezeichnet. Üblicher ist aber die Erklärung des Ausdrucks aus einer antiken Erinnerungstechnik, die im wesentlichen darin besteht, daß man die einzelnen Momente einer längeren Liste, die man auswendig lernen will, mit bestimmten Orten assoziiert, wie z. B. mit den einzelnen Häusern in einer Straße. Eine solche feste Reihe von Orten kann zum Auswendiglernen ganz unterschiedlicher Listen benutzt werden. Obwohl diese Technik auch schon Ar. bekannt war (Top. VIII 14, 163b28–32), empfiehlt er selbst nicht deren Gebrauch. Vielmehr sind bei Ar. selbst die Topen grob nach systematischen Gesichtspunkten sortiert: In der *Topik* sind die Topen vor allem nach den vier sogenannten Prädikabilien Akzidenz (→ *symbebêkos*), Gattung (→ *genos*), Proprium (→ *idion*) und Definition (→ *horos*) angeordnet (vgl. Top. I 5), in der *Rhetorik* sind sie nach gattungsspezifischen Topen einerseits (z. B. Topen über das Glück, das Gute, das Lobenswerte, das Gerechte) und universal anwendbaren Topen (z. B. über das Mögliche, das Künftige) andererseits untergliedert (I 2, 1358a2–35).

Die Präsentation eines einzelnen *t.* ist oft aus unterschiedlichen Teilen zusammengesetzt, z. B. einem Argumentationsschema, einem Beispiel, Hinweisen zur Verwendung, möglichen Ausnahmen; die meisten Topen der *Topik* enthalten aber ein allgemeines Schema des folgenden Typs: »Alles, was die Gattung besitzt, […] wird notwendigerweise auch irgendeine der Arten besitzen […] Wenn zum Beispiel von irgend etwas ›Wissenschaft‹ ausgesagt wird, dann wird auch ›Grammatik‹ oder ›Musik‹ oder irgendeine der anderen Wissenschaften ausgesagt werden« (Top. II 4, 111a34–38). Die Anwendung von Topen ist zwar für die dialektische Disputation typisch, definiert aber nicht die Dialektik als solche; auch der einzelne Philosoph kann seine Argumente durch Verwendung von Topen bilden (VIII 1, 155b8).

*Lit.:* O. PRIMAVESI, Die Aristotelische Topik, München 1996. – DERS., Art. »Topik; Topos (Antike)«, in: HWPh, Bd. 10, Basel 1998, 1263–1269. – Ch. RAPP, Aristoteles. Rhetorik, übers. und erl., Berlin 2002, Bd. 2, 223–240, 263–300.

*Ch. Rapp*

**tragṓdia / Tragödie** (τραγῳδία; lat. *tragoedia*). Die *tr.* steht im Mittelpunkt der in der *Poetik* entwickelten Dichtungstheorie des Ar. Historische Vorläufer der *tr.* sieht Ar. in den Homerischen Epen. Definiert wird die *tr.* als »Nachahmung (→ *mimêsis*) einer guten, in sich geschlossenen Handlung von einer bestimmten Größe, formuliert in anziehender Sprache – die unterschiedlichen Arten (von Sprache) auf verschiedene Teile (der Tr.) verteilt –, und zwar in dramatischer, nicht in berichtender Form, die Furcht und Mitleid hervorruft und dadurch eine Reinigung (→ *katharsis*) von derartigen Affekten bewirkt« (Poet. 6, 1449b24–28). Mit dieser Definition wird die *tr.* wie jede Form von Dichtung unter den Oberbegriff der *mimêsis* gebracht; anders aber als etwa im Epos vollzieht sich die tragische Nachahmung dramatisch und nicht in Form von Bericht oder Erzählung (→ *dihêgêsis*). Daß die Sprache anziehend sein muß, heißt, daß sie mit Melodie und Rhythmus ausgestattet sein soll (b28 f.); melodische und nicht-melodische Partien sollen dabei abwechselnd verwendet werden (b29–31). Im Unterschied

zur Komödie (→ *kômôdia*) bezieht sich die *tr.* auf die Darstellung von Personen, die besser sind als in Wirklichkeit (2, 1448a16–18). Wesentlich ist der *tr.* ihre spezifische Wirkung, nämlich daß sie Furcht (*phobos*) und Mitleid (*eleos*) beim Zuschauer hervorrufen soll (u. a. 13, 1452b31–33). Zu diesem Effekt können auch Faktoren wie die Inszenierung beitragen, am besten aber ist es, wenn die Wirkung durch das dargestellte Geschehen (→ *mythos*) erreicht wird (14, 1453b1–3). Allerdings kann die spezifische Wirkung der *tr.* nur durch eine bestimmte Handlungskonstellation erreicht werden. Was die beste *tr.* ausmacht, muß daher durch eine bestimmte Handlungsverknüpfung beschrieben werden: Die Handlung muß vom Glück ins Unglück umschlagen, und zwar nicht aufgrund eines schlechten Charakterzuges des Protagonisten, sondern aufgrund eines Fehlers (→ *hamartia*), d. h. einer Fehleinschätzung oder einer falschen Entscheidung, durch welche die grundsätzlich tugendhafte Haltung des Protagonisten aber nicht in Frage gestellt wird (13, 1453a12 ff.).

Ar. gibt verschiedene Klassifikationen der *tr.*; neben der genannten besten *tr.* nennt er eine weitere, von einigen anderen favorisierte Form, bei denen die Guten und die Schlechten ein entgegengesetztes Ende finden (1453a30 ff.); allerdings verfehle diese Form die in der Definition der *tr.* beschriebene Wirkung und werde nur deshalb geschätzt, weil sie die Schwäche der Zuhörer bediene.

In einer weiteren Klassifikation unterscheidet Ar. zwischen der einfachen und der komplexen *tr.* (10, 1452a12 ff.). Die einfache Form enthält eine einheitliche und zusammenhängende Handlung, die komplexe Form enthält einen Umschlag, der mit einer → *peripeteia* oder einer Wiedererkennung verbunden ist. Beide Momente tragen nicht unwesentlich zu Furcht und Mitleid bei (11, 1452a38 ff.). In einer weiteren, etwas rätselhaften Klassifikation unterscheidet Ar. vier Typen der *tr.* (18, 1455b32–1456a3): (i) die komplexe, aus *peripeteia* und Wiedererkennung bestehende *tr.*, (ii) die durch schlimmes Leiden geprägte (*pathêtikê*) *tr.*, (iii) die einen Charakter darstellende *tr.* sowie (iv) einen Typ, der nicht weiter charakterisiert, sondern

nur durch Titel verlorener Stücke, darunter die im Hades spielenden Dramen, exemplifiziert wird.

Ausgehend von der Definition der *tr.*, zerfällt für Ar. die Behandlung der *tr.* in folgende Teilaspekte: (1) Handlungsablauf (→ *mythos*) bzw. Zusammensetzung der Sachverhalte; (2) Charaktere, also die Darstellung der handelnden Personen als tugendhaft, schlecht usw.; (3) sprachlicher Ausdruck (*lexis*), insbesondere die Wahl der Worte, mit denen ein Gedanke ausgedrückt wird (vgl. → *metaphora*); (4) Gedanke bzw. Gedankenführung (→ *dianoia*); hierunter fällt die Frage, wie mit Hilfe von Reden etwas als wahrscheinlich, bedeutend, unbedeutend, mitleidswürdig oder furchterregend dargestellt wird; (5) Inszenierung; (6) Melodik (6, 1450a7 ff.).

*Lit.:* E. BELFIORE, Tragic Pleasures. Aristotle on Plot and Emotion, Princeton 1992.

*Ch. Rapp*

**trophê / Nahrung, Ernährung** (τροφή; lat. *nutrimentum*) im Sinne von »Ernährung« ist in der Aristotelischen Zoologie zusammen mit der Fortpflanzungsfähigkeit Basisfunktion alles Lebendigen (An. II 4, 415a23 ff.; Gen. an. II 4, 740b36 ff.). Die Körperteile zur Nahrungsaufnahme und Abgabe des unverdauten Nahrungsrestes (→ *perittôma*) sind daher die grundlegenden (Part. an. II 10, 655b29 ff.).

(1) Im erwachsenen Organismus gelangt die *tr.* = »Nahrung« nach einer ersten Zerkleinerung im Mund in den Magen-Darm-Trakt, wo sie durch die Einwirkung der organischen Wärme verkocht wird (→ *pepsis*: Part. an. II 3, 650a2 ff.). Dieses vorverdaute Nahrungsgemisch strömt zum Herzen (→ *kardia*) und wird dort portionsweise (pro Herzschlag) zu Blut (→ *haima*) verkocht (Somn. 3, 456b2 ff.; Respir. 20, 480a2 ff.). Vom Herzen fließt das Blut als »vollendete *tr.*« (Part. an. II 3, 650a34 ff.) wie durch Bewässerungsgräben zu den Körperteilen und erhält deren Größe und Funktionsfähigkeit aufrecht (Part. an. III 5, 668a13 ff.).

(2) *tr.* im Prozeß der Zeugung: Der männliche Same ist ein weiteres Verkochungsprodukt des Blutes (Gen. an. I 18,

724b26; 725a3), dessen Wärmebewegungen das Menstruationsblut der Frau formen, das als Material des Zeugungsprozesses dient (Gen. an. I 19, 726b30 ff.). Wie sich das Blut im Prozeß der Ernährung des erwachsenen Körpers durch Wärmewirkung an Gewebe assimilieren kann, so enthält der Same Wärmebewegungen, die neue Organe entstehen und wachsen lassen können (Gen. an. I 19, 726b13 ff.). Als erstes Organ entsteht das Herz, das als *punctum saliens* auch als erstes sichtbar wird, und von diesem aus entwickelt sich der weitere Embryo (Gen. an. II 4, 740a3 ff.; Part. an. III 4, 666a20 ff.). Aus dem Embryo sprießt dann die Nabelschnur, um von der Mutter weitere *tr.* aufzunehmen, die sein Wachstum ermöglicht (Gen. an. II 4, 739b33 ff.).

*Lit.:* J. ALTHOFF, Aristoteles' Vorstellung von der Ernährung der Lebewesen, in: Aristotelische Biologie, hg. von W. KULLMANN/S. FÖLLINGER, Stuttgart 1997, 351–364.

*J. Althoff*

**tychê / Zufall** (τύχη; lat. *fortuna*) wird von Ar. zusammen mit *automaton* (sich selbst bewegend; vgl. → *automatos*) behandelt. *t.* wird als eine nachgeordnete Weise der Kausalität (eine Ursache [→ *aitia*] im akzidentellen [→ *symbebêkos*] Sinn) betrachtet (ausführlich in Phys. II 4–6; vgl. auch Met. VII 7, 1032a27–32). Es handelt sich bei dem, was aus Z. (*dia tychên, apo tychês*), und dem, was von selbst oder spontan (*dia to automaton*, *apo tautomatou*) geschieht, weder um Unverursachtes noch um Verursachtes als solches, sondern um Verursachtes, das zwar willentlich hätte herbeigeführt werden bzw. aufgrund natürlicher Teleologie hätte eintreten können, das aber im gegebenen Fall dank der Verkettung besonderer Umstände nebenher (*kata symbebêkos*) erfolgt ist. Der Begriff des Z.s und der Begriff der spontanen Selbstbewegung setzen insofern eine teleologische Sicht des Handelns bzw. der Natur voraus, freilich gerade nicht im Sinne eines teleologischen Monismus, d. h. der Annahme einer einheitlichen kosmischen Gesamtteleologie (die den Z. und die Spontaneität entweder zu bloßem Schein herabsetzen oder aber umgekehrt an ihnen eine Störung und Ein-

schränkung erleiden würde), sondern im Sinne eines Pluralismus von Zielen interagierender Substanzen (→ *ousia*).

Wenn etwa jemand auf den Markt geht und dort seinem Schuldner begegnet, der gerade Geld eingenommen hat und die Schuld nun begleichen kann, so redet man in Beziehung auf diesen Erfolg von Z. (von einem zufälligen Aufenthalt auf dem Markt), sofern zwei Bedingungen erfüllt sind: (1) Der Gläubiger ist kein regelmäßiger Marktgänger; (2) für seine Entscheidung, auf den Markt zu gehen, war die Absicht, sein Geld zurückzuerhalten, irrelevant (vgl. Phys. II 5, 196b33–197a5). Doch selbst wenn der Marktgang in Beziehung auf die Geldeinnahme aus Z. erfolgte, war er doch in anderer Hinsicht absichtlich (er war z. B. das Resultat der Entscheidung [→ *prohairesis*], eine Rede anzuhören). Demgemäß definiert Ar. den Z. als eine Ursache im akzidentellen Sinn im Bereich derjenigen Ereignisse, die wegen etwas, und zwar aufgrund einer Entscheidung, erfolgen (197a5 f.).

Von der spontanen Selbstbewegung unterscheidet sich der Z. dadurch, daß er in den Bereich des Herstellens (→ *poiêsis*) und der Handlung (→ *praxis*) fällt und insofern auch ein Gegenstand der Ethik ist. Das Spontane im engen Sinn hingegen gehört der Natur (→ *physis*) an, und das Spontane im weiten Sinn übergreift als Oberbegriff beide Bereiche, Poiesis/Praxis und Natur (vgl. Phys. II 6, 197a36 ff.). Dafür, daß der Z. nur bei solchen Wesen auftritt, »auf die auch das Glückhaben (*eutychêsai*) und überhaupt Handlung (*praxis*) zutreffen kann«, und daß er sich daher »notwendig auf die Handlungen bezieht«, führt Ar. in Phys. II 6 als Beleg an, »daß das Glückhaben (*eutychia*) dasselbe wie das Glück (→ *eudaimonia*) oder doch nahe daran zu sein scheint, das Glück aber eine Art Handlung ist; nämlich ein Wohlhandeln (*eupraxia*)« (Phys. II 6, 197b1–5). Die zweifache Einschränkung – »nahe daran« und »scheint« – ist allerdings wesentlich, wie der Vergleich mit EN VII 14 zeigt, wo es heißt, daß zwar »der Glückselige auch noch der leiblichen und äußerlichen und Glücksgüter (*tês tychês*)« bedürfe, daß aber das Glückhaben entgegen der Meinung einiger deswegen nicht dasselbe sei wie das Glück (1153b18–25; vgl. auch EN I 9).

*Lit.:* W. WIELAND, Die aristotelische Physik, Göttingen [3]1992 ([1]1962), § 16 (254–277).

*A. F. Koch*

**typǫ̑ / im Umriß, im Grundriß** (τύπῳ; von *typos* / Prägeform, Skizze) hat sowohl in der Ethik als auch in anderen Schriften zwei Bedeutungen. (1) Im relativen Verständnis meint es eine vorläufige Auskunft, die später oder andernorts erweitert wird (z. B. zu Beginn der Gerechtigkeitsabhandlung: EN V 1, 1129a6–11; ähnlich Top. I 1, 101a18–24; Hist. an. I 7, 491a7 f.; Met. VII 3, 1029a7 ff.; Pol. III 4, 1276b19 u. ö.). (2) In der anderen, absoluten Bedeutung bezeichnet es eine abschließende Auskunft mit dem Unterton, mehr sei von der Philosophie sinnvollerweise nicht zu erwarten. Nach dem ersten Methodenexkurs der *Nikomachischen Ethik* leistet die Ethik grundsätzlich, sowohl als ganze (I 1, 1094b20 f.) als auch in ihren Teiluntersuchungen, nicht mehr als eine derartige sachgerechte Ausführlichkeit. Dies zu wissen zeichnet den Gebildeten aus (EN I 1, 1094b23–25; vgl. → *paideia*). Weil die Ethik im Unterschied zur Mathematik nicht von allem Stoff abstrahiert (vgl. Met. II 3, 995a14–17, auch EN I 1, 1094b23–27), weil es überdies auf unterschiedliche Situationen und Handelnde ankommt, erfassen selbst ausführliche Untersuchungen ihren Gegenstand nicht vollständig, sondern nur im Grundriß und sind doch hinreichend (X 10, 1179a34). Um sich nicht in überflüssigen Einzelheiten zu verlieren (I 11, 1101a26) und dann die Hauptsachen von Nebensachen überwuchern zu lassen (I 7, 1098a32 f.), werden keine vollständigen Beschreibungen, sondern nur Strukturgitter gesucht. Diese benennen das sich gleichbleibende (normative) Wesen, machen deutlich, daß zum Wesen der Sache die konkrete Verwirklichung hinzugehört und geben trotzdem das Hinzugehörende, die individuelle situations- und gesellschaftsabhängige Kontextualisierung, frei.

*Lit.:* O. HÖFFE, Praktische Philosophie. Das Modell des Aristoteles, Berlin [2]1996, Teil II. – DERS., Ethik als praktische Philosophie – Methodische Überlegungen, in: Aristoteles. Die Nikomachische Ethik, hg. DERS., Berlin 1995, 19–30.

*O. Höffe*

**tyrannis / Tyrannei; Tyrannenherrschaft** (τυραννίς; lat. *principatus tyrannicus*). (1) Die *t.* gilt als verfehlte Form der Alleinherrschaft (→ *monarchia*), bei der die Herrschaft ausschließlich zum eigenen Nutzen ausgeübt wird (Pol. III 7, 1279b6 f.; V 10, 1311a2–4; vgl. EN VIII 12, 1160b2). Nach dem Modell der Herrschaft des Herrn (→ *despotês*) über den Sklaven wird die *t.* auch als »despotische Alleinherrschaft über die politische Gemeinschaft« bezeichnet (Pol. III 8, 1279b16 f.). Dementsprechend gilt die *t.* als die »schlechteste und am weitesten von der richtigen Verfassung entfernte« Verfassung (IV 2, 1289b2 f.; vgl. V 10, 1310b3–7; V 11, 1314a13 f.). Die absolute Mangelhaftigkeit der *t.* kommt Ar. zufolge auch darin zum Ausdruck, daß sie zusammen mit der Oligarchie die kurzlebigste aller Verfassungen ist (V 12, 1315b11 f.). Ar. unterscheidet drei verschiedene Formen von *t.*, von denen aber, wie dies bei seinen Verfassungseinteilungen häufig der Fall ist, nur die letzte und äußerste Form von Interesse ist. Denn diese sei »am ehesten« (*malista*) als *t.* aufzufassen und könne als negatives »Gegenstück (*antistrophon*) zum Vollkönigtum« verstanden werden (IV 10, 1295a15–17). Diese äußerste Form der *t.* wird durch vier Merkmale bestimmt: Der Regent übt sie aus, (a) ohne rechenschaftspflichtig zu sein; die Herrschaft dient (b) ausschließlich seinem eigenen Vorteil; er herrscht (c) über Menschen, die seinesgleichen oder sogar besser als er sind; und die Herrschaft wird (d) von den Beherrschten nur unfreiwillig ertragen (a19–24).

Die *t.* ist ein Grenzfall der Verfassungslehre, »weil sie von allen Verfassungen am wenigsten eine ist« (IV 8, 1293b29). Dieser Vorbehalt hängt mit einem weiteren Merkmal der *t.* zusammen: Die *t.* ist eine unbeschränkte Alleinherrschaft (Rhet. I 8, 1366a1 f.), und das politische Handeln des Tyrannen erkennt keine Gesetze (→ *nomos*) mehr an. Der Begriff der Verfassung (→ *politeia*) ist jedoch für Ar. eng mit der Geltung von Gesetzen verknüpft. »Denn wo nicht die Gesetze regieren, da ist auch keine Verfassung« (Pol. IV 4, 1292a32).

(2) Durch diese Eigenschaften wird der Begriff der *t.* schließlich aber auch zu einem Grundbegriff der Aristoteli-

schen Verfassungslehre, dessen Umfang weit über den Fall der Alleinherrschaft hinausgeht und der sich auf alle verfehlten Verfassungen (*parekbasis*) beziehen läßt. In diesem Sinne gebraucht Ar. den Begriff *t*., um die jeweils äußerste Form einer abweichenden Verfassung zu charakterisieren. Die entsprechenden Arten der Demokratie und Oligarchie werden z. B. als »eine unter mehreren verteilte *t*.« beschrieben (V 10, 1312b37 f.).

(3) Darüber hinaus findet der Begriff in seiner Beschreibung der verschiedenen Gemeinschaftsformen im Haus (→ *oikia*) Anwendung, wenn die Herrschaft des Herrn über den Sklaven »tyrannisch« genannt wird (EN VIII 12, 1160b29).

*Lit.:* A. HEUSS, Aristoteles als Theoretiker des Totalitarismus, in: A & A 17 (1971), 1–44. – A. KAMP, Die aristotelische Theorie der Tyrannis, in: PhJ 92 (1985), 17–34.

*R. Geiger*

## Z

**zôê / Leben** (ζωή; lat. *vita*) ist als Haupteigenschaft der Pflanzen (→ *phyton*) und der Tiere (→ *zôon*) ein zentrales Phänomen für die Aristotelische Naturforschung. Das Wort bedeutet bei Homer noch konkret »Lebensunterhalt, lebensnotwendiger Besitz« (*Odyssee* 14, 96; 16, 429; so auch Hist. an. IX 1, 608b21), erst danach bekommt es die Bedeutungen »L.« und »Lebensweise«, die bei Ar. überwiegen (ähnlich wie *bios*, vgl. Pol. VII 1, 1323a19 f. und a23, wo beide Ausdrücke synonym verwendet werden). In An. II 1, 412a11 ff. definiert Ar.: »Substanzen (vgl. → *ousia*) scheinen in erster Linie die Körper (→ *sôma*) zu sein, und von diesen am meisten die natürlichen. Denn diese sind die Anfänge der anderen. Von den natürlichen Körpern besitzen die einen L., die anderen aber nicht. *z*. nennen wir Ernährung, Wachstum und Vergehen, das durch sich selbst stattfindet« (*tên di' hautou trophên te kai auxêsin kai phthisin*; vgl. → *trophê*; → *auxêsis*). Lebende Körper werden hier also als eine Unterart natürlicher Körper bezeichnet, und für natürliche Körper ist es im Gegensatz zu den künstlich hergestellten charakteristisch, daß sie einen Bewegungsursprung in sich besitzen (Phys. II 1,

192b8 f.). Für die lebenden Körper sind die Fähigkeiten der Ernährung, des Wachstums und des Vergehens entscheidend. Diese Prozesse (→ *kinêsis*) müssen ihre Ursache in dem jeweiligen Körper selbst haben (*en hautǫ̂*), und Wachstum und Vergehen sind Folgeerscheinungen der Ernährung. Zusammen mit der Zeugungsfähigkeit stellt die Ernährungsfähigkeit den untersten und somit grundlegenden Teil der Seele dar, so daß die Ausdrücke »beseelt« (*empsychon*; vgl. → *psychê*) und »lebendig sein« (*zên*) synonym sind (An. II 2, 413a20 ff.). Diese unterste Seelenfunktion besitzen Pflanzen und Tiere (Hist. an. VIII 1, 588b6 ff.; Gen. an. II 1, 732a11 ff.), aber auch deren scheinbar noch unbelebte Keime (Gen. an. II 3, 736a32 ff.). Wie Ar. in seiner Seelenlehre von einer Stufung des Lebendigen ausgeht, die bei genauer Betrachtung eher ein kontinuierlicher Übergang ist (vgl. → *zǫ̂on*), so haben auch unterschiedliche Pflanzen- und Tierarten mehr oder weniger am L. Anteil (Hist. an. VIII 1, 588b6 ff.; b21 ff.). Wirkende Qualität der grundlegendsten Seelenstufe (Part. an. II 7, 652b9 ff.) und geradezu definitorisches Merkmal des L.s (Iuv. 4, 469b6 ff.; Respir. 18, 479a29 f.) ist die Wärme. Sitz der Wärme ist bei höheren (= wärmeren) Lebewesen das Herz (→ *kardia*, bzw. das analoge Organ bei den Blutlosen: Part. an. III 3, 665a10 ff.; IV 5, 681a34 f.). Das Gehirn (→ *enkephalos*) und die Atmung (→ *anapnoê*) fungieren als Kühlorgane bzw. Kühlprozesse, die die lebensnotwendige Herzwärme konstant erhalten (Gehirn: Part. an. III 11, 673b8 ff.; II 7, 652b15 ff.; Lungen: III 6, 668b33 ff.). Über die Funktion der Atmung hat Ar. die kleine Schrift *De respiratione* (470b6 ff.) verfaßt. Sitz der Seelenfunktionen ist nach Ar. nicht das Gehirn, sondern das Herz, was erst die hellenistischen Ärzte Herophilos und Erasistratos durch die Entdeckung der Nerven und ihres Ursprungs im Gehirn widerlegen konnten. Auch dem Gott wird in Met. XII 7, 1072b26 ff. *z.* zugesprochen, und zwar das beste L., das ewig dauert und bei ihm als Tätigkeit des → *nous* definiert wird. Mit dem L. der Tiere hat diese Form des L.s nichts mehr gemein, allein der Mensch kann in gewisser Weise daran teilhaben. In der *Politik* untersucht Ar. mehrfach die Frage, wie das beste L.

das beste L. des Menschen innerhalb des Staates garantiert werde (III 9, 1280b39 ff.: Ziel des Staates ist das gute = vollkommene und autarke L., und dieses ist das glückselige und schöne L.; III 13, 1283a24 ff.: Bildung und Tugend tragen zum guten L. bei; VII 1–3, 1323a14 ff.: Untersuchung über das beste L. als Grundlage für die Untersuchung des besten Staates). Die höchste Tätigkeit und Glückseligkeit (→ *eudaimonia*) liegt in gottgleicher geistiger Schau (→ *theôria*) und im Denken (→ *dianoia*), die in sich selbst ihr Ziel haben (Pol. VII 3, 1325b19 ff.; EN X 7, 1178a6 ff., wo → *bios* gebraucht ist). Glückseligkeit des individuellen L.s und des Staates sind dabei identisch (Pol. VII 2, 1324a5 ff.).

*Lit.:* vgl. → *zôon*.

*J. Althoff*

**zôon / Tier** (ζῷον; lat. *animal*). Der Begriff ist seit Herodot in der griechischen Prosa verbreitet. *zôa* im Sinne von »T.e« unter Einschluß des Menschen (→ *anthrôpos*) stellen das Hauptforschungsgebiet des Ar. dar, sie sind in herausragendem Sinn Substanz (→ *ousia*): »Daher dürfte jeder natürliche Körper, der am Leben teilhat, eine Substanz sein, und zwar eine Substanz wie eine (sc. aus Materie [→ *hylê*] und Form [→ *eidos*]) zusammengesetzte« (An. II 1, 412a15 f.). In Part. an. IV 5, 681a9 ff. behandelt Ar. die Seescheiden (Ascidiacea, *têthya*) und bemerkt dazu, daß sie sich nur wenig von den Pflanzen (→ *phyton*) unterscheiden, aber tierähnlicher (*zôtikôtera*) seien als die Schwämme. »Die Natur schreitet nämlich kontinuierlich voran von den unbeseelten Dingen (*apsycha*) bis zu den T.en (*zôa*), wobei sie durch die lebenden Dinge, die aber noch keine T.e sind (*zônta men, ouk onta de zôa*), hindurchgeht, und zwar so, daß die eine Gruppe sich von der anderen kaum unterscheidet, weil sie so eng miteinander verwandt sind« (681a12 ff., vgl. Hist. an. VIII 1, 588b4 ff.). Pflanzen zählen also nicht zu den *zôa*, aber die Abgrenzung ist wegen des kontinuierlichen Übergangs schwierig. Das Verbum *zên* bedeutet im allgemeinsten Sinn »leben« (vgl. → *zôê*), während das Substantiv *z.* nur »T.e und Menschen« bezeichnet.

Definitorisches Kriterium für die Unterscheidung von Pflanzen und T.en ist die Wahrnehmungsfähigkeit, deren einfachste der Tastsinn ist (Somn. 1, 454b24 f.; Part. an. II 8, 653b22 ff.; An. II 3, 414b3 ff.): »Das T. wird durch den Besitz der Wahrnehmungsseele definiert« (Iuv. 4, 469b3 f.). Mit den Pflanzen haben die *zo̱a* die Fähigkeit zur Ernährung und Zeugung gemeinsam, so daß auch hier die Grenzen fließend sind. Der Mensch ist ebenfalls ein *z.*, und zwar eine isolierte Spezies (Hist. an. I 6, 490b16 ff.; oder ein → *genos*: Hist. an. VII 4, 584b28 f.; Part. an. I 5, 645a29), die als spezifisches Merkmal Vernunft (→ *logos*) besitzt (Pol. I 2, 1253a9 ff.; VII 13, 1332b3 ff.) und innerhalb des Tierreichs eine herausragende Stellung einnimmt. Er ist wegen seines Denkvermögens von göttlichem Wesen (Part. an. II 10, 656a7 ff.; IV 10, 686a25 ff.). Auch der Gott (→ *theos*) wird von Ar. als *z.* bezeichnet (Met. XII 7, 1072b28 ff.: ein »ewiges und bestes *z.*«; Cael. II 3, 286a9: ewiges Leben [*zôê*] ist die Wirklichkeit [→ *energeia*] des Gottes), aber dies ist wohl nur eine konventionelle Redeweise; Götter sind jedenfalls nicht Gegenstand der Naturforschung. *zo̱a* sind also nach unten gegenüber Pflanzen, nach oben gegenüber den Göttern unscharf abgegrenzt.

Das Tierreich gliedert sich nach Hist. an. I 6, 490b7 ff. zunächst in die zwei Gruppen der blutbesitzenden und der blutlosen *zo̱a* (vgl. → *enhaima*). Die Bluttiere untergliedern sich dann in die »größten Genera« (1) Vögel, (2) Fische und (3) Cetaceen (Wale), die Nicht-Bluttiere in (4) *Ostrakoderma* (Testaceen, hartschalige T.e wie Muscheln), (5) *Malakostraka* (Crustaceen, weichschalige T.e wie Krebse), (6) *Malakia* (Cephalopoden wie der Tintenfisch) und (7) *Entoma* (Insekten; die modernen Entsprechungen sind nicht immer exakt). In Hist. an. II 15, 505b26 ff. kommen noch (8) die Säugetiere (»lebendgebärende Vierfüßer«), (9) die Amphibien und Reptilien (»eierlegende Vierfüßer«) und (10) der Mensch als isolierte Gattung hinzu. Anhand dieser Einteilung behandelt Ar. in seinen biologischen Schriften die einzelnen Tierarten. *Historia animalium* bietet eine Art vergleichender Anatomie, *De partibus animalium* eine Erklärung der Teile hinsichtlich ihrer Funktion,

*De generatione animalium* befaßt sich mit der Zeugung und Vererbung, *De motu animalium* und *De incessu animalium* behandeln die Bewegung der *zo̱a*, und die sog. *Parva Naturalia* untersuchen physiologische Phänomene wie Atmung (→ *anapnoê*), Schlaf (→ *hypnos*), Träume (→ *enhypnion*) etc. Auch *De anima* ist eine zoologische Schrift, weil sie sich mit der Seele (→ *psychê*) als dem Lebensprinzip der *zo̱a* befaßt (An. I 1, 402a6 f.).

Die primäre Wahrnehmung (→ *aisthêsis*) des *z.* ist der Tastsinn, weil er die Nahrung wahrnimmt (An. II 3, 414b7 ff.). Daher benötigt das *z.* mindestens einen aus Fleisch bestehenden Körper, denn das Fleisch ist das haptische Wahrnehmungsorgan (Part. an. II 8, 653b19 ff.). Fleisch gehört zu den Geweben (→ *homoiomerê*), die ihrerseits aus den Elementen und den Elementarqualitäten zusammengesetzt sind. Die Gewebe bilden komplexere Einheiten, die Organe (→ *organa*, *anhomoiomerê*), aus welchen die *zo̱a* bestehen (Part. an. II 1, 646a12 ff.). Elemente, Gewebe und Organe können als das Material (*hylê*) der *zo̱a* aufgefaßt werden. Da T.e aber die noch grundlegenderen seelischen Funktionen der Ernährung und Zeugung mit den Pflanzen teilen, benötigen sie auch Organe, die diese Funktionen ausüben können (Hist. an. I 2, 488b29 ff.; Part. an. II 10, 655b29 ff.; II 17, 661a6 ff.; Gen. an. II 1, 735a16 f.). Das sind jedoch keine spezifisch tierischen Organe.

Ein weiteres wichtiges Merkmal der *zo̱a* ist die Fähigkeit zur Ortsbewegung (→ *phora*), aber diese Eigenschaft ist nicht unbedingt notwendig: manche T.e sind ortsfest (Seescheiden, Seeanemonen, Schwämme, Hist. an. VIII 1, 588b16–21), obwohl sie Wahrnehmung besitzen (An. III 9, 432b19 ff.). Tierische Bewegung ist immer zielgerichtet (Flucht oder Streben, An. III 9, 432b15 f.; Mot. an. 6, 700b15 f.) und daher dem strebenden Teil der Seele (*orektikon*; vgl. → *orexis*) zuzuschreiben (An. III 10, 433a31 f.; Mot. an. 6, 700b18 ff., beim Menschen kommt noch der → *nous* als bewegendes Moment hinzu). Die Einzelheiten tierischer Bewegung sind in den Schriften *De motu animalium* und *De incessu animalium* behandelt, wobei die letztere sich, als Ergänzung zu *Historia animalium* und *De partibus animalium*, auf die unterschiedlichen Fortbewegungsorga-

ne und ihre Funktionen konzentriert. *De motu animalium* ist dagegen eine wahrscheinlich späte Schrift, die sich mit der »Psychophysik« (Flashar) der Bewegung befaßt, also die Umsetzung von Willensimpulsen in Bewegungen beschreibt.

Da die primären Lebensfunktionen von *zo̱a* und Pflanzen Ernährung und Zeugung sind, braucht jedes *z.* ein gewisses Maß an Wärme (Part. an. II 3, 650a2 ff.; Gen. an. III 4, 755a19 ff.: Vergleich des Embryonalwachstums mit der Hefegärung). Zentraler Sitz und gleichsam »Herdfeuer« der *zo̱a* ist das Herz oder das analoge Organ der blutlosen *zo̱a* (Part. an. III 7, 670a23 ff.); Ar. kann daher das Herz (→ *kardia*) selbst als ein *z.* bezeichnen, weil es sich selbst bewegt (Part. an. III 4, 666b16 f.). Die Wärme verkocht die aufgenommene Nahrung zu Blut (→ *haima*, bzw. dem Blutanalogon der blutlosen *zo̱a*), und dieses versorgt die Körperteile (Part. an. II 3, 650a2 ff.). Das Blut wird im Bereich des männlichen Genitales weiter zu Samen verkocht, und der Same wirkt nach der Zeugung auf das weibliche Menstruationsblut ein und formt das neu entstehende *z.* Im Samen sind Wärmeimpulse (*kinêseis*) gespeichert, die eine sukzessive Genese des Nachkommen steuern (Gen. an. I 19, 726b13 ff.). So wird auch die Form der Vorfahren auf den Nachkommen übertragen (die schwächeren Formimpulse der Mutter befinden sich in deren Menstruationsblut, Gen. an. IV 3, 767a36 ff.; sie können sich bisweilen durchsetzen). Frauen/Weibchen sind also nach der Auffassung des Ar. generell kälter als Männer/Männchen, und auch innerhalb der verschiedenen Tierarten gibt es eine, wenngleich nicht klar ausgearbeitete Abstufung der Wärmegrade: höhere Wärme kennzeichnet ein höherstehendes *z.*, am höchsten steht der Mensch (Part. an. II 7, 653a27 ff.).

*Lit.:* J. ALTHOFF, Das Konzept der generativen Wärme bei Aristoteles, in: Hermes 120 (1992), 181–193. – DERS., Warm, kalt, flüssig und fest bei Aristoteles, Stuttgart 1992, 276 f. – DERS., Aristoteles' Vorstellung von der Ernährung der Lebewesen, in: Aristotelische Biologie, hg. von W. KULLMANN/S. FÖLLINGER, Stuttgart 1997, 351–364. – D. M. BALME, The Place of Biology in Aristotle's Philosophy, in: Philosophical Issues in Aristotle's Biology, hg. von A. GOTTHELF/J. LEN-

NOX, Cambridge 1987, 9–20. – M. HIRSCHBERGER, Aristoteles' Einteilung der Lebewesen in Bluttiere und Nicht-Bluttiere im Lichte der modernen Biologie, in: Antike Naturwissenschaft und ihre Rezeption XI, Trier 2001, 61–71. – W. KULLMANN, Aristoteles und die moderne Wissenschaft, Stuttgart 1998. – L. N. SCHARFENBERG, Die Cephalopoden des Aristoteles im Lichte der modernen Biologie, Trier 2001.

*J. Althoff*

## zo̱on politikon / politisches Lebewesen

(ζῷον πολιτικόν; lat. *ens politicum*, *animale sociale*). Ar.' Begriff des *z.p.* ist zu einem Grundbegriff der abendländischen Anthropologie geworden und mit deren anderem Begriff *zo̱on logon echon* (sprach- und vernunftbegabtes Lebewesen) verschränkt. Bei Ar. hat *z.p.* aber nicht bloß eine spezifisch anthropologische, sondern auch eine weitere, biologische Bedeutung. Hist. an. I 1 unterscheidet die allein lebenden von den in Herden lebenden Tieren, gruppiert letztere in verstreut lebende und »politische« Tiere und führt als Beispiel nicht bloß den Menschen (→ *anthro̱pos*), sondern auch die Biene, die Wespe, die Ameise und den Kranich an. Sie alle vollbringen im Zusammenleben eine gemeinschaftliche Leistung (→ *ergon*: 487b33–488a10). Ar. scheut sich also nicht, Ähnlichkeiten von Mensch und Tier anzuerkennen. Die zweite Hauptstelle, der *locus classicus* der politischen Anthropologie (Pol. I 2; vgl. III 6, 1278b17 ff.; EE VII 10, 1242a22 ff.; EN I 5, 1097b11; VIII 14, 1162a17 ff.; IX 9, 1169b16 ff.), ergänzt die biologische Bestimmung mittels einer komparativen Bedeutung: Der Mensch ist »mehr« ein politisches Lebewesen, da sich bei ihm die gemeinsame Leistung im Unterschied zu Tieren nicht weitgehend auf das schlichte Leben (→ *zo̱ê*) beschränkt. Dem Menschen kommt es auch auf das gute: glücklich-gelungene Leben (→ *eu zên*) an. Daß der Mensch von Natur aus (*physei*; vgl. → *physis*) ein politisches Lebewesen ist, begründet Ar. in mehreren Argumentationsreihen. (1) Der Mensch kann nicht ohne seinesgleichen leben, ist vielmehr als Mann und Frau um der Fortpflanzung, als Herr und Knecht/Sklave um der Selbsterhaltung (→ *sôtêria*) willen auf

seinen Gegenpart angewiesen. Aufgrund von biologischen und biologisch-ökonomischen Sozialimpulsen also verbindet er sich (a) zu einem Haus (→ *oikia*); (b) aus dessen Verzweigung geht ein Dorf qua Sippe hervor; und (c) um des guten Lebens willen schließen sich mehrere Sippen zur vollkommenen, autarken (→ *autarkeia*) Gemeinschaft der → *polis* zusammen (Pol. I 2, 1252a26–1253a7). (2) Als einziges Lebewesen besitzt der Mensch den Logos und bildet mit seiner Hilfe die Gemeinschaft von gut und schlecht, gerecht und ungerecht (1253a7–18). (3) Nach der dritten oft überlesenen Argumentation ist der Mensch außerhalb der Polis »gierig nach Krieg« und ein »wildes Tier« (1253a6 und a29), was erst durch das Recht als Ordnung der politischen Gemeinschaft überwunden wird. (4) Schließlich sei die Polis von Natur aus früher als das Haus und der einzelne, denn sie sei ein Ganzes, das wiederum ursprünglicher als die Teile ist.

*Lit.:* O. HÖFFE, Aristoteles, München ²1999, Kap. 15. – D. KEYT, Three Basic Theorems in Aristotle's *Politics*, in: A Companion to Aristotle's *Politics*, hg. von D. KEYT/F. D. MILLER, JR., Oxford 1991, 118–141. – W. KULLMANN, Der Mensch als politisches Lebewesen, in: DERS., Aristoteles und die moderne Wissenschaft, Stuttgart 1998, 334–363.

*O. Höffe*

# Literaturverzeichnis

## (1) Allgemeine Einführungen

D. Ross, Aristotle, London 1923
J. Moreau, Aristote et son école, Paris 1962
I. Düring, Aristoteles. Darstellung und Interpretation seines Denkens, Heidelberg 1966
J. Ackrill, Aristotle the Philosopher, Oxford 1981
J. Barnes, Aristotle. A very short introduction, Oxford 1982
O. Höffe, Aristoteles, München $^{2}$1999
Ch. Rapp, Aristoteles zur Einführung, Hamburg 2001
A. Jori, Aristotele, Mailand 2003
H. Flashar, Aristoteles, in: Ders. (Hg.): Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie der Antike, Bd. 3: Ältere Akademie. Aristoteles. Peripatos, Basel $^{2}$2004, 167–492

## (2) Ausgaben, Übersetzungen, Kommentare

### (a) Gesamtwerk

*Texte*

Aristotelis Opera, 5 Bde., hg. von I. Bekker, Berlin 1831–70 (Bd. 1–2: griechischer Text; Bd. 3: lat. Renaissance-Übersetzungen; Bd. 4: Scholia; Bd. 5: Fragmente)
Commentaria in Aristotelem Graeca, hg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1882–1907
Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis (Oxford Classical Texts), 1894 ff.

*Übersetzungen und Kommentare*

The Loeb Classical Library. Aristotle, London/Cambridge (Mass.) 1926 ff.
Aristote, Œuvres, hg. und übers. von J. Tricot, Paris 1932 ff.
Aristoteles, Werke in deutscher Übersetzung, begründet von E. Grumach und hg. von H. Flashar, Berlin 1956 ff.
The Complete Works of Aristotle. The Revised Oxford Edition, 2 Bde., hg. von J. Barnes, Princeton 1984
Ancient Commentators on Aristotle, hg. von R. Sorabji, London 1987 ff.

## (b) Einzelne Werke

*Kategorien*
Kategorien. Lehre vom Satz, übers. von E. Rolfes, Leipzig 1920 (ND Hamburg 1974)
Categories and De interpretatione, übers. und erl. von J. Ackrill, Oxford 1963
Kategorien, übers. und erl. von K. Oehler, Berlin $^{3}$1997
Organon, Bd. 2: Kategorien; Hermeneutik, gr.-dt., hg., übers. und erl. von H. G. Zekl, Hamburg 1998
Kategorien, gr.-dt., übers. von I. W. Rath, Stuttgart 1998

*De interpretatione*
Kategorien. Lehre vom Satz, übers. von E. Rolfes, Leipzig 1920 (ND Hamburg 1974)
Categories and De interpretatione, übers. und erl. von J. Ackrill, Oxford 1963
Organon, Bd. 2: Kategorien; Hermeneutik, gr.-dt., hg., übers. und erl. von H. G. Zekl, Hamburg 1998
Peri Hermeneias, übers. und erl. von H. Weidemann, Berlin $^{2}$2002

*Analytica Priora*
Lehre vom Schluß oder Erste Analytik, übers. von E. Rolfes, Leipzig 1922 (ND Hamburg 1975)
Prior and Posterior Analytics, hg. und erl. von W. D. Ross, Oxford 1949
Prior Analytics, übers. und erl. von R. Smith, Indianapolis 1991
Organon, Bd. 3/4: Erste Analytik; Zweite Analytik, gr.-dt., hg., übers. und erl. von H. G. Zekl, Hamburg 1998

*Analytica Posteriora*
Lehre vom Beweis oder Zweite Analytik, übers. von E. Rolfes, Leipzig 1922 (ND mit neuer Einl. von O. Höffe, Hamburg 1976)
Prior and Posterior Analytics, hg. und erl. von W. D. Ross, Oxford 1949
Analytica Posteriora, 2 Bde., übers. und erl. von W. Detel, Berlin 1993
Posterior Analytics, übers. und erl. von J. Barnes, Oxford $^{3}$1994
Organon, Bd. 3/4: Erste Analytik; Zweite Analytik, gr.-dt., hg., übers. und erl. von H. G. Zekl, Hamburg 1998

*Topik*
Topik, übers. von E. Rolfes, Leipzig 1919 (ND Hamburg 1968)
Topiques I: Livres I–IV, hg., übers. und erl. von J. Brunschwig, Paris 1967

Topics I and VIII, übers. und erl. von R. Smith, Oxford 1997
Organon, Bd. 1: Topik; Topik, neuntes Buch oder Über die sophistischen Widerlegungsschlüsse, gr.-dt., hg., übers. und erl. von H. G. Zekl, Hamburg 1997
Topik, übers. und erl. von T. Wagner und Ch. Rapp, Stuttgart 2004

*Sophistische Widerlegungen*
Sophistische Widerlegungen, übers. von E. Rolfes, Leipzig 1918 (ND Hamburg 1968)
Les réfutations sophistiques, übers. und erl. von L.-A. Dorion, Paris 1995
Organon, Bd. 1: Topik; Topik, neuntes Buch oder Über die sophistischen Widerlegungsschlüsse, gr.-dt., hg., übers. und erl. von H. G. Zekl, Hamburg 1997

*Physik*
Physics, hg. und erl. von W. D. Ross, Oxford 1936
Sancti Thomae Aquinatis in Aristotelis libros Physicorum, hg. von P. Maggiolo, Turin/Rom 1965
Physics I–II, übers. und erl. von W. Charlton, Oxford 1970
Physics III–IV, übers. und erl. von E. Hussey, Oxford 1983
Physik, gr.-dt., 2 Bde., übers. und erl. von H. G. Zekl, Hamburg 1987/88
Physikvorlesung, übers. und erl. von H. Wagner, Berlin $^{5}$1989
Physics VIII, übers. und erl. von D. W. Graham, Oxford 1999

*Vom Himmel*
Vom Himmel. Von der Seele. Von der Dichtkunst, übers. und erl. von O. Gigon, Zürich 1950
Sancti Thomae Aquinatis in Aristotelis libros de Caelo et Mundo, De Generatione et Corruptione, Meteorologicorum expositio, hg. von R. M. Spiazzi, Turin 1952
Du Ciel, hg., übers. und erl. von P. Moraux, Paris 1965

*De generatione et corruptione*
De Generatione et Corruptione, hg. von H. H. Joachim, Oxford 1922
De Generatione et Corruptione, übers. und erl. von C. J. F. Williams, Oxford 1982

*Meteorologie*
Aristotle's Chemical Treatise. Meteorologica IV, hg. von I. Düring, Göteborg 1944
Meteorologie. Über die Welt, übers. und erl. von H. Strohm, Berlin $^{3}$1984

*De mundo*
Meteorologie. Über die Welt, übers. und erl. von H. Strohm, Berlin [3]1984
Über die Welt, übers. von O. Schönberger, Stuttgart 1991

*De anima*
De anima, hg. und erl. von R. D. Hicks, Cambridge 1907
Vom Himmel. Von der Seele. Von der Dichtkunst, übers. und erl. von O. Gigon, Zürich 1950
De Anima, hg. und erl. von W. D. Ross, Oxford 1961
De Anima, II, III, übers. und erl. von D. W. Hamlyn, Oxford 1975
Über die Seele, übers. und erl. von W. Theiler, Berlin [7]1986
Über die Seele, gr.-dt., übers. von W. Theiler, erl. von H. Seidl, Hamburg 1995

*Parva naturalia*
Parva Naturalia, hg. und erl. von W. D. Ross, Oxford 1955
On Memory, übers. und erl. von R. Sorabji, London 1972
Aristotle on Sleep and Dreams, hg., übers. und erl. von D. Gallop, Peterborough 1990
De insomniis. De divinatione per somnum, übers. und erl. von P. J. van der Eijk, Berlin 1994
Kleine Naturphilosophische Schriften, übers. von E. Dönt, Stuttgart 1997
De memoria et reminiscentia, übers. und erl. von R. A. H. King, Berlin 2003

*Historia animalium*
Historia animalium, 2 Bde., hg. und übers. von A. L. Peck, London/Cambridge (Mass.) 1965/1970

*De partibus animalium*
De partibus animalium I. De generatione animalium I, übers. von D. M. Balme, Oxford 1972
On the Parts of Animals I–IV, übers. und erl. von J. G. Lennox, Oxford 2001

*De motu animalium*
De motu animalium, hg., übers. und erl. von M. C. Nussbaum, Princeton 1978
On the movement and progression of animals, hg., übers. und erl. von A. Preus, Hildesheim 1981
Über die Bewegung der Lebewesen. Über die Fortbewegung der Lebewesen, übers. und erl. von J. Kollesch, Berlin 1985

*De incessu animalium*
On the movement and progression of animals, hg., übers. und erl. von A. Preus, Hildesheim 1981

*De generatione animalium*
Generation of Animals, hg. und übers. von A. L. Peck, London/Cambridge (Mass.) 1942
De partibus animalium I. De generatione animalium I, übers. von D. M. Balme, Oxford 1972

*Metaphysik*
Die Metaphysik des Aristoteles, hg., übers. und erl. von A. Schwegler, Tübingen 1847–48
Aristotelis Metaphysica, 2 Bde., hg. von H. Bonitz, Bonn 1849 (ND Hildesheim 1960)
Metaphysics, 2 Bde., hg. und erl. von W. D. Ross, Oxford 1924
Metaphysik, übers. von F. Bassenge, Berlin 1960
Sancti Thomae Aquinatis in duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio, hg. von M.-R. Cathala und R. M. Spiazzi, Turin 1964
La Metafisica, 2 Bde., übers. und erl. von G. Reale, Neapel 1968
Metaphysik, übers. von F. F. Schwarz, Stuttgart 1970
Metaphysics Γ, Δ, E, übers. und erl. von Ch. Kirwan, Oxford 1971
Metaphysics M, N, übers. und erl. von J. Annas, Oxford 1976
Metaphysik, gr.-dt., 2 Bde., übers. von H. Bonitz, erl. von H. Seidl, Hamburg 1978/80
Metaphysique, 2 Bde., übers. und erl. von J. Tricot, Paris 1981
Metaphysik Z, übers. und erl. von M. Frede und G. Patzig, München 1988
La décision du sens. Le livre Gamma de la Métaphysique, hg., übers. und erl. von B. Cassin and M. Narcy, Paris 1989
Metaphysik, übers. von H. Bonitz, neu hg. von U. Wolf, Reinbek 1994
Metaphysics Z, H, übers. und erl. von D. Bostock, Oxford 1994
Metaphysics B, K1–2, übers. und erl. von A. Madigan, Oxford 1999
Metaphysik, übers. von T. A. Szlezák, Berlin 2003
Metaphysik, übers. und erl. von H. G. Zekl, Würzburg 2003

*Nikomachische Ethik*
The Ethics of Aristotle, 2 Bde., hg. und erl. von A. Grant, London 1857
The Ethics of Aristotle, hg. und erl. von J. Burnet, London 1900

Nikomachische Ethik, übers. von E. Rolfes, Leipzig 1911, neu eingel. und erl. von G. Bien, Hamburg [4]1985
Nikomachische Ethik, übers. und erl. von F. Dirlmeier, Berlin 1956 ([10]1999)
Sancti Thomae Aquinatis in decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum expositio, editio tertia, hg. von R. M. Spiazzi, Turin [3]1964
Nikomachische Ethik, übers. und erl. von O. Gigon, Zürich [2]1967
Nikomachische Ethik, übers. von F. Dirlmeier, erl. von E. A. Schmidt, Stuttgart 1969
L'Éthique à Nicomaque, 4 Bde., übers. und erl. von R. A. Gauthier und J. Y. Jolif, Louvain [2]1970
Nicomachean Ethics VIII, IX, übers. und erl. von M. Pakaluk, Oxford 1999
Nicomachean Ethics, übers. und erl. von T. Irwin, Indianapolis 2000
Nicomachean Ethics, übers. und erl. von S. Broadie und Ch. Rowe, Oxford 2002

*Magna Moralia*
Magna Moralia, übers. und erl. von F. Dirlmeier, Berlin 1958 ([5]1983)

*Eudemische Ethik*
Eudemische Ethik, übers. und erl. von F. Dirlmeier, Berlin 1962 ([4]1984)
Eudemian Ethics I, II, VIII, übers. und erl. von M. Woods, Oxford 1982

*Über die Tugend*
Über die Tugend, übers. von E. A. Schmidt, Berlin [3]1986

*Politik*
The Politics of Aristotle, 4 Bde., hg., übers. und erl. von W. D. Newman, Oxford 1887–1902
Politik, übers. von E. Rolfes, Leipzig 1912, neu eingel. und erl. von G. Bien, Hamburg [4]1981
Politique, 5 Bde., hg., übers. und erl. von J. Aubonnet, Paris 1960–89
Politik, übers. und erl. von O. Gigon, Zürich [2]1971
Politik, übers. von F. F. Schwarz, Stuttgart 1989
Politik, Buch I, übers. und erl. von E. Schütrumpf, Berlin 1991
Politik, Bücher II und III, übers. und erl. von E. Schütrumpf, Berlin 1991
Politik, übers. von F. Susemihl, neu hg. von W. Kullmann, Reinbek 1994
Politics I, II, übers. und erl. von T. J. Saunders, Oxford 1995

Politics III, IV, übers. und erl. von R. Robinson, Oxford ²1995
Politik, Bücher IV–VI, übers. von E. Schütrumpf, erl. von E. Schütrumpf und H.-J. Gehrke, Berlin 1996
Politics VII, VIII, übers. und erl. von R. Kraut, Oxford 1997
Politics, übers. und erl. von C. D. C. Reeve, Indianapolis 1998
Politics V, VI, übers. und erl. von D. Keyt, Oxford 1999

*Staat der Athener*
Staat der Athener, übers. und erl. von M. Chambers, Berlin 1990

*Rhetorik*
The Rhetoric of Aristotle with a Commentary, hg. von E. M. Cope, Cambridge 1877
On Rhetoric. A Theory of Civic Discourse, übers. von G. A. Kennedy, New York/Oxford 1991
Rhetorik, übers. und erl. von F. G. Sieveke, München ⁴1993
Rhetorik, übers. von G. Krapinger, Stuttgart 1999
Rhetorik, übers. und erl. von Ch. Rapp, 2 Bde., Berlin 2002

*Poetik*
Vom Himmel. Von der Seele. Von der Dichtkunst, übers. und erl. von O. Gigon, Zürich 1950
Aristotle. Poetics, hg. und erl. von D. W. Lucas, Oxford 1968
La Poétique, übers. und erl. von R. Dupont-Roc und J. Lallot, Paris 1980
Poetik, gr.-dt., übers. von M. Fuhrmann, Stuttgart 1982

*Fragmente*
Die Historischen Fragmente, übers. und erl. von M. Hose, Berlin 2002

*Protreptikos*
Einführungsschriften, übers. und erl. von O. Gigon, Zürich 1961
Protreptikos, hg. und übers. von I. Düring, Frankfurt a. M. 1969

*Physiognomonica*
Physiognomonica, übers. und erl. von S. Vogt, Berlin 1999

*Problemata physica*
Problemata physica, übers. und erl. von H. Flashar, Berlin ⁴1991

# Register
## Deutsch – Griechisch

Abbild: *eikôn*
Abduktion: *apagôgê*
abgetrennt: *chôriston*
Absicht: *prohairesis*
Abstraktion: *aphairesis*
abtrennbar: *chôriston*
abwägen: *bouleuesthai*
Abwandlung: *ptôsis*
Abweichung: *parekbasis*
Abwesenheit: *ekleipsis*
Adelsherrschaft: *aristokratia*
ähnlich: *homoion*
Äther: *aithêr*
Affekt, Affektion: *pathos*
Aktualität: *energeia; entelecheia*
Akzeptables: *endoxon*
akzidentell: *symbebêkos*
Alleinherrschaft: *monarchia*
Alleinverkauf: *monopôlia*
allgemein: *katholou*
Amphibolie: *amphibolia*
Amt: *archê; timê*
Analogie: *analogia*
Analyse: *analysis*
Anarchie: *anarchia*
Anatomie: *anatomê*
anderes: *heteron* (s. *tauton*)
anerkannte Meinung: *endoxon*
Anfang: *archê*
angeboren: *emphytos, symphytos*
angehend: *endechomenon*
angemessen: *prepon*
Annahme: *hypolêpsis; hypothesis*
Anordnung: *diathesis; taxis*
Ansehen: *doxa; timê*
an sich: *kath' hauto*
Anwendung: *chrêsis*
Anzeichen: *sêmeion*
anzeigen: *sêmainein*
apagogischer Beweis: *apagôgê*
Argument: *logos*
Aristokratie: *aristokratia*
Arithmetik: *arithmêtikê*
Art: *eidos; genos*
Astronomie: *astrologia*
Atem: *pneuma*
Atmung: *anapnoê*
Auffassung: *hypolêpsis*
Aufgabe: *ergon*
aufrecht: *orthos*
Ausdruck, sprachlicher: *lexis*
Ausdünstung: *anathymiasis*
Aussage: *protasis; logos*
Aussage, bejahende: *kataphasis* (s. *apophasis*)
Aussage, verneinende: *apophasis*
Aussagewort: *rhêma*
Ausübung: *chrêsis*
Ausweglosigkeit: *aporia*
Außenbegriffe: *akra* (s. *horos*)
Autarkie: *autarkeia*
Axiom: *axiôma*

bedeuten: *sêmainein*
bedeutungsgleich benannt: *synônymos*
Begehren: *orexis*
Begierde: *epithymia*
Begriffseinteilung: *dihairesis*
Begriffsreihe: *systoichia*
Begriff(-swort): *horos*
begründen: *kataskeuazein* (s. *anaskeuazein*)
Behauptung: *thesis*
beiläufig: *symbebêkos*
Beispiel: *paradeigma*
Bejahung: *kataphasis* (s. *apophasis*)
Beleg: *tekmêrion*
Beraubung: *sterêsis*
Besitzkunst: *ktêtikê*
Beschreibung: *logos*
Beschreibung, richtige: *orthos logos*
Besonnenheit: *sôphrosynê*
Bestandteil: *meros; stoicheion*
Bestheit: *aretê*
bestimmt: *saphes*
Bestzustand: *aretê*
Betrachtung: *theôria*
Bewegung: *kinêsis*
Beweis, apagogischer: *apagôgê*
Beweis, demonstrativer: *apodeixis*
Beweis, rhetorischer: *enthymêma*

bewirken: *poiein*
bezeichnen: *sêmainein*
(in) bezug auf eines: *pros hen*
(In) bezug auf etwas: *pros ti*
(mit) Bezug auf uns: *pros hêmas*
Bild: *eikôn*
Bildung: *paideia*
Billigkeit: *epieikeia*
Blut: *haima*
Blutlose: *anhaima* (s. *enhaima*)
Bluttiere: *enhaima*
Brauch: *ethos; nomos*
Buchstabe: *stoicheion*
Bürger: *politês*
Bürgerschaft: *politeia*

Charakter: *êthos*

Darstellung: *mimêsis*
Das-und-das: *tode ti*
dasselbe: *tauton*
Daß: *hoti*
Dauer: *sôtêria*
dazwischen: *metaxy*
Deduktion: *syllogismos*
Definition: *horismos; horos; logos*
Demokratie: *dêmokratia*
Demonstration: *apodeixis*
Denken: *dianoia*
Denken des Denkens: *noêsis noêseôs*
der Fall sein: *hyparchein; symbainein*
der Reihe nach: *ephexês, hexês*
derzeitig: *nyn*
Despotie: *tyrannis*
deutlich: *saphes*
Dialektik: *dialektikê*
Dichtkunst: *poiêtikê*
didaskalisch: *didaskalikos*
Differenz, spezifische: *diaphora*
Dies: *tode ti*
dieses Etwas: *tode ti*
Dihairese: *dihairesis*
Ding: *pragma*
Doppeldeutigkeit: *amphibolia*
durch das Unmögliche beweisen: *dia tou adynatou deiknynai*
durch Widerlegung beweisen: *elenktikôs apodeixai*
Durchgang: *poros*

Ehre: *timê*
eifrig: *spoudaios*
Eigenes: *oikeion*
Eigenschaft: *pathos*
eigentümlich: *idion; oikeion*
Eigentümlichkeit: *idion*
Eindruck: *pathos*
Eines, Einheit: *hen; monas*
einfach: *haplôs*
eins: *hen*
Einsicht: *synhesis*
Einteilung: *dihairesis*
Einwand: *enstasis*
einzeln: *hekaston*
Eklipse: *ekleipsis*
Ekthesis: *ekthesis*
Element: *stoicheion*
Emotion: *pathos*
Ende: *peras; telos*
Entelechie: *entelecheia*
entgegengesetzt: *antikeimenon*
entgegengesetzt, konträr: *enantion*
Enthymem: *enthymêma*
Entscheidung: *prohairesis*
Entstehen, Entstehung: *genesis*
Erbitten dessen, was am Anfang steht: *ex archês aiteisthai*
Erde: *gê*
Erfahrung: *empeiria*
erforderlich: *deon*
ergeben, sich: *symbainein*
Erhaltung: *sôtêria*
Erinnerung: *anamnêsis; mnêmê*
eristisch: *eristikos*
Erkenntnis: *epistêmê*
Erklärung: *aitia*
Erklärung, richtige: *orthos logos*
Erkundung: *historia*
Erleiden: *paschein* (s. *poiein*)
Ernährung: *trophê*
ernsthaft: *spoudaios*
Erscheinung: *phainomena; phantasia*
Erstes: *prôton*
Erstrangiges: *prôton*
erwägen: *bouleuesthai*
Erwerbskunst: *chrêmatistikê; ktêtikê*
Erzählung: *dihêgêsis; mythos*
Erziehung: *paideia*
etablieren: *kataskeuazein* (s. *anaskeuazein*)
etwas: *tode ti*
ewig: *aidion*

Existenz: *on; ousia*
existieren: *hyparchein*
exoterische Schriften: *exôterikoi logoi*
Exposition: *ekthesis*
Extreme: *akra* (s. *horos*)

fähig: *dynaton*
Fähigkeit: *dynamis*
Fall: *ptôsis*
Familie: *oikia*
Fehler: *hamartia*
fehlerhaftes Griechisch: *soloikismos*
Fehlschluß: *paralogismos*
Fertigkeit: *empeiria*
Feuer: *pyr*
Figur: *schêma*
Figur, geometrische: *diagramma*
Flexionsform: *ptôsis*
folgen: *akolouthein; symbainein*
Forderung: *axiôma*
Form: *eidos; idea; morphê; schêma*
Forschung: *historia*
Frage: *erôtêma*
Frau: *gynê*
Freigebigkeit: *eleutheriotês*
Freiheit: *eleutheria; exousia*
Freistaat: *politeia*
freiwillig: *hekôn*
Freude: *hêdonê*
Freundschaft: *philia*
früher: *proteron*
Fülle: *plêthos*
Funktion: *ergon*
Furcht: *phobos* (s. *katharsis*)

ganz: *holon*
Ganzes: *holon; synholon*
Gattung: *genos*
Gebrauch: *chrêsis*
Gedächtnis: *mnêmê*
Gefühl: *pathos*
Gegensatz: *antikeimenon*; *antiphasis; enantion*
Gegensatzreihe: *systoichia*
Gegenstand: *pragma*
Gegenstück: *symbolon*
Gegenwart: *nyn*
Gehirn: *enkephalos*
Gehör: *akoê*
Geist: *nous*
Geld: *nomisma*
Gelderwerbskunst: *chrêmatistikê*
Gelegenheit, günstige: *kairos*
gemeines Volk: *plêthos*
gemeinsam: *koinon*
Gemeinsamkeit: *koinon; koinônia*
Gemeinschaft: *koinônia*
Gemeinwesen: *politeia*
Genauigkeit: *akribeia*
Geologie (und Meteorologie): *meteôrologia*
Geometrie: *geômetria*
geometrische Figur: *diagramma*
Gerechtigkeit: *dikaiosynê*
Gesamtheit: *holon*
Geschichte: *mythos*
Geschwindigkeit: *tachos*
Gesetz: *nomos*
Gesetzlosigkeit: *anarchia*
Gestalt: *idea; morphê; schêma*
Gestirnslehre: *astrologia*
Gesundheit: *hygieia*
Gewalt: *bia*
Gewaltherrschaft: *dynasteia; tyrannis*
Gewicht: *rhopê*
Gewohnheit: *ethos; êthos*
gleich: *ison*
gleichartig: *homoion*
gleichbenannt: *homônymos*
Gleiches: *ison*
Gleichnis: *eikôn*
Gleichteilige: *homoiomerê*
Glück, Glückseligkeit: *eudaimonia*
Gott: *theos*
Grenze: *peras; horos*
Großartigkeit: *megaloprepeia*
Großgeartetheit: *megaloprepeia*
Großgesinntheit: *megalopsychia*
Großmut: *megalopsychia*
Großzügigkeit: *eleutheriotês*
Grund: *aitia*
Grundlage: *hypothesis*
Grundprinzip: *archê*
Grundriß, im: *typô*
günstiges Schicksal: *eutychia* (s. *eudaimonia*)
gut: *agathon*; *kalon*
Gutdünken: *exousia*
gut leben/gutes Leben: *eu zên*

Haben: *echein*
Haltung: *hexis*

Handeln wider besseres Wissen: *akrasia*
Handlung: *praxis*
Handlungsablauf: *mythos*
Handwerk: *technê*
Hauch: *pneuma*
Haus, Haushalt: *oikia*
Haushaltsführung: *oikonomia*
Hausverwaltung: *oikonomia*
Heilkunst: *iatrikê*
Herausstellung: *ekthesis*
Herr: *despotês*
Herrschaft: *archê*
Herrschaft der Besten: *aristokratia*
Herrschaft der Wenigen: *oligarchia*
Herrschaft des Volkes: *dêmokratia*
Herrschaftslosigkeit: *anarchia*
Herstellen: *poiêsis; poiein*
Hervorbringen: *poiein*
Herz: *kardia*
Himmel: *aithêr; ouranos*
Hinzufügung: *prosthesis*
Hochherzigkeit: *megaloprepeia*
homonym: *homônymos*
Hypothese: *hypothesis*

Idee: *idea*
identisch: *tauton*
im Kreis beweisen: *kyklô deiknysthai*
Impuls: *rhopê*
inakzeptabel: *adoxos*
in der Regel: *hôs epi to poly*
Indiz: *sêmeion; tekmêrion*
Induktion: *epagôgê*
Induktion, rhetorische: *paradeigma*
ins Unendliche gehen: *eis apeiron ienai*
Intellekt: *nous*

Irgendwann: *pote*
Irgendwo: *pou*
Ironie: *eirôneia*
Irrtum: *hamartia*

Jammer: *eleos* (s. *katharsis*)
jetzt: *nyn*
kalt: *psychron* (s. *thermon*)
Kasus: *ptôsis*
Kategorie: *katêgoria*
Katharsis: *katharsis*
Keim: *sperma*
Kenntnis: *epistêmê*
klar: *saphes*
Klugheit: *phronêsis*
Königtum: *basileia*
Körper: *sôma; stoicheion*
Komödie: *kômôdia*
Kompetenz: *technê*
Konklusion: *symperasma*
konkret: *synholon*
kontingent: *endechomenon*
kontinuierlich: *syneches*
Kontradiktion: *antiphasis*
konträr entgegengesetzt: *enantion*
Konvention: *nomos; synthêkê*
konvertieren: *antistrephein*
Kosmos: *kosmos*
Kraft: *bia; dynamis*
Kreisbewegung: *kyklophoria*
Kunst(-fertigkeit): *technê*
kunstfremd: *atechnos* (s. *entechnos*)
kunstgemäß: *entechnos*

Lage: *thesis*
Laster: *kakia*
Laut: *phônê*
Leben: *bios; psychê; zôê*
Lebensweise: *bios*
Lebewesen: *zôon*
Lebewesen, politisches: *zôon politikon*
leer: *kenon*
lehrhaft: *didaskalikos*
Leib: *sôma*
Leiden: *paschein* (s. *poiein*)
Leidenschaft: *pathos*
Leistung: *ergon*
Lernen: *mathêsis*
Liebe: *philia*
Liegen: *keisthai*
Lösung: *lysis*
Luft: *aêr; aithêr*
Lust: *hêdonê*

Machen: *poiêsis*
Macht: *dynamis*
Mangel: *elleipsis*
Mannhaftigkeit: *andreia*
Maß: *metron*
Materie: *hylê*

mathematische Gegenstände/Dinge: *mathêmatika*
Medium: *metaxy*
Medizin: *iatrikê*
Mehrhaben (wollen): *pleonexia*
mehr und weniger: *mallon kai hêtton*
Meinung: *doxa*
Meinung, anerkannte: *endoxon*
meistens: *hôs epi to poly*
melancholisch: *melancholikos*
Menge: *plêthos*
Mensch: *anthrôpos*
Menschenmenge: *plêthos*
Metapher: *metaphora*
Meteorologie (und Geologie): *meteôrologia*
Methode: *methodos*
Milde: *epieikeia*
Mischung: *meixis*
Mitleid: *eleos* (s. *katharsis*)
Mitte: *kentron; meson*
Mittelbegriff/-term: *meson*
Mittleres: *meson; metaxy*
möglich: *dynaton; endechomenon*
Möglichkeit: *dynamis*
Monarchie: *monarchia*
Monopol: *monopôlia*
Musik: *mousikê*
Muster: *paradeigma*
Mutwillen: *thymos*
Mythos: *mythos*

Nachahmung: *mimêsis*
nachbenannt: *parônymos*
Nachbildung: *mimêsis*
nach der Natur beurteilen: *physiognômonein*
nächstfolgend: *ephexês, hexês*
Nahrung: *trophê*
Name: *onoma*
namenlos: *anônymos*
Natur: *physis*
Nennwort: *onoma*
nicht freiwillig: *ouch hekôn* (s. *hekôn*)
nötig: *deon*
notwendig: *anankaion; deon*
nützlich: *chrêsimon*

Ökonomie: *oikonomia*
Oligarchie: *oligarchia*
Ordnung: *kosmos; taxis*
Organ: *organon*
Ort: *topos* (1); *topos* (2)
Ortsbewegung: *phora*

paradox: *paradoxos*
Paralogismus: *paralogismos*
paronym: *parônymos*
passend: *prepon*
peirastisch: *peirastikos*
Petitio principii: *ex archês aiteisthai*
Pflanze: *phyton*
Phänomene: *phainomena*
Philosophie: *philosophia*
Platz: *topos* (1)
Pneuma: *pneuma*
Polis: *polis*
Politie: *politeia*
politisches Lebewesen: *zôon politikon*
Pore: *poros*
Position: *thesis; topos* (1)
Postulat: *axiôma*
Potentialität, Potenz: *dynamis*
Prädikat: *rhêma*
Prämisse: *protasis*
Praxis: *praxis*
primär: *proteron; prôton*
Prinzip: *archê*
Privation: *sterêsis*
Problem: *aporia; problêma*
Proportion: *analogia*
Proposition: *protasis*
Proprium: *idion*
prüfend: *peirastikos*
Prüfung: *elenchos*

Qualität: *pathos*; *poiotês* (s. *poion*)
qualitative Veränderung: *alloiôsis*; *pathos*
Quantität: *posotês* (s. *poson*)
Quantitatives: *poson*

Raum: *topos* (1)
recht: *orthos*
rechter Augenblick: *kairos*
rechte Vernunft: *orthos logos*
Rechtfertigung: *logos*
Rede: *logos*; *mythos*
Redekunst: *rhetorikê*
Redeweise: *lexis*

Reductio ad absurdum: *apagôgê*
Reduktion: *apagôgê*
Reifung: *pepsis*
Reihe: *systoichia*
Reihenfolge: *taxis*
reihenförmig: *ephexês, hexês*
Reinigung: *katharsis*
Relation, Relatives: *pros ti*
Republik: *politeia*
Rhetorik: *rhetorikê*
rhetorischer Beweis: *enthymêma*
richtig: *kalon*; *orthos*
richtige Beschreibung, richtige Erklärung: *orthos logos*
richtiger Augenblick: *kairos*
Richtigkeit: *alêtheia*
Rückführung: *anagôgê*; *analysis*; *apagôgê*
Ruhe: *stasis*

Sache: *pragma*
Sachverhalt: *pragma*
Same(n): *gonê; sperma*
Satz: *logos*; *protasis*
Schaffen: *poiêsis*
Scham: *aidôs*
Scharfsinn: *anchinoia*
Schein: *phainomena*
Scheinschluß: *paralogismos*
schicklich: *prepon*
Schicklichkeit: *epieikeia*
Schicksal: *tychê*
Schlaf: *hypnos*
schlechthin: *haplôs*
Schlechtigkeit: *kakia; mochthêria*
Schluß: *syllogismos*
Schlußfolgerung: *symperasma*
schön: *kalon*
Schön- und Gutheit: *kalokagathia*
Schwierigkeit: *aporia*
Seele: *psychê*
seiend: *on*
Seiendes: *on*
Seiendes als Seiendes: *on hê on* (s. *on*)
Sein: *ousia*
Sein, das der jeweiligen Sache eigentliche: *ti ên einai*
selbständig: *chôriston*
Selbständigkeit, Selbstgenügsamkeit: *autarkeia*
selbstliebend: *philautos*
selig: *makarion* (s. *eudaimonia*)
Setzung: *thesis*
sich beraten: *bouleuesthai*
sich ergeben: *symbainein*
Silbe: *syllabê*
Sitte: *êthos*
Sklave: *doulos*
Solözismus: *soloikismos*
Sophistik: *sophistikê*
später: *hysteron* (s. *proteron*)
Sperma: *sperma*
spezifisch: *idion; oikeion*
spontan: *automatos*
Sprache: *logos*
Sprachfehler: *soloikismos*
sprachlicher Ausdruck: *lexis*
Staat: *polis; politeia*
Staatsverfassung: *politeia*
Stadt, Stadtstaat: *polis*
stattfinden: *symbainein*
staunen: *thaumazein*
Stehen: *stasis*
Stellung: *taxis*
Stimme: *phônê*
Stoff: *hylê*
Streben, Strebung: *orexis*
Subjekt: *hypokeimenon*
Substanz: *ousia*
Substanz, individuelle: *tode ti*
Substrat: *hypokeimenon*
Subtraktion: *aphairesis*
Syllogismus: *syllogismos*
Symbol: *symbolon*
synonym: *synônymos*

Tapferkeit: *andreia*
Tätigkeit: *energeia*
Teil: *meros; stoicheion*
Teilhabe: *methexis; koinônia*
Teilnahme: *koinônia*
Teilung: *diakrisis* (s. *synkrisis*)
Terminus: *horos*
Theorie: *theôria*
These: *thesis*
Tier: *zôon*
Timokratie: *timokratia*
Tod: *thanatos*
Topos: *topos* (2)
Tragödie: *tragôdia*
Traum: *enhypnion*

Trennung: *diakrisis* (s. *synkrisis*)
tüchtig: *spoudaios*
Tugend: *aretê*
Tun: *poiein; poiêsis; praxis*
Tyrannei, Tyrannenherrschaft: *tyrannis*

Übereinkunft: *nomos; synthêkê*
Übergang: *metabolê*
überlegen: *bouleuesthai*
Übermaß: *hyperbolê*
Überschuß: *perittôma*
Übertragung: *metaphora*
Überzeugung: *doxa; pistis*
Überzeugungskraft: *pistis*
Überzeugungsmittel: *pistis*
umfassen: *periechein*
umkehren: *antistrephein*
Umlauf: *periphora*
Umriß, im: *typô*
Umschlag: *peripeteia*
unabhängig: *chôristos*
Unabhängigkeit: *autarkeia*
unbegrenzt: *apeiron*
Unbeherrschtheit: *akrasia*
unendlich: *apeiron*
unfreiwillig: *akôn* (s. *hekôn*)
Ungeteiltes: *atomon*
unglaubwürdig: *adoxos*
Ungleichteilige: *anhomoiomerê* (s. *homoiomerê*)
Unsterblichkeit: *athanasia*
unteilbar, Unteilbares: *atomon*
Untergang: *phthora* (s. *genesis*)
Unterscheidung: *diakrisis* (s. *synkrisis*); *dihairesis*
Unterschied: *diaphora*
Untersuchung: *episkepsis*
Unterteilung, spezifizierende: *dihairesis*
ununterbrochen: *synechês*
unwahrscheinlich: *adoxos*
Ursache: *aitia*
Ursprung: *archê*

Veränderung: *alloiôsis; kinêsis; metabolê*
Verb: *rhêma*
Verbergen: *krypsis*
Verbindung: *synthesis*
Verdauung: *pepsis*
Vereinigung: *synkrisis*
Verfahrensweise: *methodos*
Verfassung: *politeia*
Verfassungswandel: *metabolê politeiôn*
Verfehlung: *hamartia*
Vergehen (i. S. von Verfehlung): *hamartia*
Vergehen (als Gegensatz von Entstehen): *phthora* (s. *genesis*)
Vergleich: *synkrisis*
Vergrößerung: *auxêsis*
Verhältnis: *analogia*
Verheimlichung: *krypsis*
Verlangen: *orexis*
Vermehrung: *auxêsis*
Vermögen: *dynamis*
vermögend: *dynaton*
Verneinung: *apophasis*
Vernunft: *logos; nous*
verschieden: *heteron* (s. *tauton*)
Verschleierung: *krypsis*
Verstand: *dianoia; nous*
Verstehen: *synhesis*
Verstellung: *eirôneia*
Vertrag: *synthêkê*
Verwendung: *chrêsis*
Verwirklichung: *energeia; entelecheia*
verwundern: *thaumazein*
viele: *polla*
(in) vielfacher Weise so genannt: *pollachôs legomenon*
Vielzahl: *plêthos*
Volksherrschaft: *dêmokratia*
vollendet: *holon; teleion*
vollendete Wirklichkeit: *entelecheia*
Vollendung: *entelecheia*
vollkommen: *teleion*
Voraussetzung: *hypothesis*
Vorbild: *paradeigma*
vorhanden sein: *hyparchein*
vorher: *proteron*
vorliegen: *hyparchein*
Vorstellung: *phantasia*
Vorstellungsfähigkeit: *phantasia*
vortrefflich: *spoudaios*
Vortrefflichkeit: *aretê*
Vorzugswahl: *prohairesis*

Wachen: *egrêgorsis* (s. *hypnos*)
Wachstum: *auxêsis*

Wahrhaftigkeit: *alêtheia*
Wahrheit: *alêtheia*
Wahrnehmung: *aisthêsis*
wahrscheinlich: *eikos*
Wandel: *metabolê*
Wann: *pote*
warm: *thermon*
Warum: *dihoti* (s. *hoti*)
Was-es-heißt-zu-sein: *ti ên einai*
Was-etwas-ist: *ti esti*
Wasser: *hydôr*
Was(-zu-sein-für-etwas)-zu-sein-heißt: *ti ên einai*
Weisheit: *sophia*
Weisheitsliebe: *philosophia*
Welt, Weltordnung: *kosmos*
Werden: *genesis*
Werk: *ergon*
Werkzeug: *organon*
Wesen: *ousia; physis; ti ên einai*
Wesenheit: *ousia*
Wesenswas: *ti ên einai*
Widerfahren: *paschein* (s. *poiein*)
Widerfahrnis: *pathos*
widerlegen: *anaskeuazein*
Widerlegung: *elenchos*
Widerspruch: *antiphasis*
Wiebeschaffen: *poion*
Wiedererinnerung: *anamnêsis*
Wiegroß: *poson*
Wieviel: *poson*
Wille: *boulêsis*
Willensschwäche: *akrasia*
Willkürfreiheit: *exousia*
Wirken: *poiêsis*
Wirklichkeit: *energeia*
Wissen, Wissenschaft: *epistêmê*
Wo: *pou*
Wohlberatenheit: *euboulia*
Wollen: *boulêsis*
Wort: *onoma; rhêma*
worumwillen: *hou heneka*
Wunsch: *boulêsis*

Zahl: *arithmos*
Zeichen: *sêmeion; symbolon; tekmêrion*
Zeit: *chronos*
Zeitwort: *rhêma*
Zentrum: *kentron*
Zerlegung: *analysis*
Ziel: *telos*
Zirkelbeweis: *kyklô deiknysthai*
Zorn: *thymos*
zufällig: *automatos*
Zufall: *tychê; eutychia* (s. *eudaimonia*)
zugrundeliegend, Zugrundeliegendes: *hypokeimenon*
zukommen: *hyparchein*
Zukunft, Zukünftiges: *mellonta*
Zurückführung: *anagôgê; analysis*
zusammengesetzt: *synholon*
zusammenhängend: *syneches*
Zusammensetzung: *synthesis*
Zusammenstellung: *synkrisis*
Zusatz: *prosthesis*
Zustand: *diathesis*
Zwang: *bia*
Zweck: *telos*
zwingendes Indiz: *tekmêrion*
zwischen: *metaxy*

## Lateinisch – Griechisch

abstractio: *aphairesis*
acceptio: *hypolêpsis*
accidens: *symbebêkos*
accidere: *symbainein*
accretio: *auxêsis*
actio: *poiêsis*
actualitas: *energeia; entelecheia*
actus: *energeia; praxis*
ad aliquid: *pros ti*
additio: *prosthesis*
adesse: *hyparchein*
ad nos: *pros hêmas*
ad unum: *pros hen*
aequitas: *epieikeia*
aequivocus: *homônymos*
aequum: *ison*
aer: *aêr*
aeternum: *aidion*
aether: *aithêr*
affectus: *pathos*
affirmatio: s. negatio
aliud: s. idem

alteratio: *alloiôsis*
ambiguitas: *amphibolia*
amicitia: *philia*
analogia: *analogia*
anatome: *anatomê*
anatomia: *anatomê*
anima: *psychê*
animal: *zôon*
animal sociale: *zôon politikon*
apertio corporis: *anatomê*
apparentiae: *phainomena*
appetitus: *orexis*
aptum: *prepon*
aqua: *hydôr*
aristocratia: *aristokratia*
arithmetika: *arithmêtikê*
ars: *technê*
ars oeconomica: *oikonomia*
ars poetica: *poiêtikê (technê)*
ars rhetorica: *rhêtorikê (technê)*
astrologia: *astrologia*
auditus: *akoê*
avaritia: *pleonexia*

beatitudo: *eudaimonia*
bene vivere: *eu zên*
bonum: *agathon; kalon*

caelum: *ouranos*
calidum – frigidum: *thermon – psychron*
casus: *ptôsis*
causa: *aitia*
centrum: *kentron*
cerebrum: *enkephalos*
circuitus: *periphora*
circulo probare: *kyklô deiknysthai*
civilitas: *politeia*
civis: *politês*
civitas: *polis*
clarus: *saphes*
cognitio: *epistêmê; synhesis*
communis: *koinon*
communitas: *koinônia*
comoedia: *kômôdia*
compositio: *synthesis*
compositum: *synholon*
conceptus: *logos*
conclusio: *symperasma*
concoctio: *pepsis*
concretio – secretio: *synkrisis – diakrisis*
concupiscentia: *epithymia*
confirmare: s. refutare
congregatio – disgregatio: *synkrisis – diakrisis*
coniunctio – disiunctio: *synkrisis – diakrisis*
consequenter: *ephexês, hexês*
consequi: *akolouthein; symbainein*
conservatio: *sôtêria*
consideratio: *episkepsis*
contemplatio: *theôria*
contingens: *endechomenon*
continuum: *syneches*
contradictio: *antiphasis*
contrarium: *enantion*
conversio: *kyklophoria*
convertere: *antistrephein*
cor: *kardia*
corpus: *sôma*
corruptio: s. generatio
cuius causa: *hou heneka*
cuius gratia: *hou heneka*
cur: s. quod

decorum: *prepon*
defectus: *elleipsis*
definitio: *horismos; horos*
degressio: *parekbasis*
delectatio: *hêdonê*
deliberare: *bouleuesthai*
democratia: *dêmokratia*
demonstratio: *apodeixis*
demonstratio circularis: *kyklô deiknysthai*
deus: *theos*
dictio: *lexis*
differentia: *diaphora*
diligentia: *akribeia*
disciplina: *mathêsis*
disgregatio: s. congregatio
disiunctio: s. coniunctio
dispositio: *diathesis*
dissimulatio: *eirôneia*
divisio: *dihairesis*
doctrinalis: *didaskalikos*
domus: *oikia*
dominus: *despotês*
dubitatio: *aporia*

eclipsis: *ekleipsis*
effici: *symbainein*

egregius: *spoudaios*
electio: *prohairesis*
elementum: *stoicheion*
elenchus: *elenchos*
elenctice demonstrare: *elenktikôs apodeixai*
ens: *on*
ens politicum: *zôon politikon*
entelechia: *entelecheia*
enthymema: *enthymêma*
epikia: *epieikeia*
esse: *hyparchein*
essentia: *ousia*
eubulia: *euboulia*
excessus: *hyperbolê*
exemplum: *paradeigma*
exhalatio: *anathymiasis*
experientia: *empeiria*
expositio: *ekthesis*
exsanguia: s. sanguinea

fabula: *mythos*
facere – pati: *poiein – paschein*
felicitas: *eudaimonia*
fides: *pistis*
figura: *diagramma; idea; morphê; schêma*
finis: *peras; telos*
forma: *idea; schêma; eidos*
fortitudo: *andreia*
fortuna: *tychê*
frigidum: s. calidum
futura: *mellonta*

generalis: *katholou*
generatio – corruptio: *genesis – phthora*
genus: *genos*
geometria: *geômetria*

habere: *echein*
habitus: *hexis*
historia: *historia*
hoc aliquid: *tode ti*
homo: *anthrôpos*
homoeomeria: *homoiomerê*
honesta probitas: *kalokagathia*
honestum: *kalon*
honestus: *spoudaios*
honor: *timê*

idea: *idea*
idem – aliud: *tauton – heteron*
ignis: *pyr*
imaginatio: *phantasia*
imago: *eikôn*
imitatio: *mimêsis*
immortalitas: *athanasia*
improbabile: *adoxos*
includere: *periechein*
incontinentia: *akrasia*
individuum: *atomon*
indivisibile: *atomon*
inductio: *epagôgê*
inesse: *hyparchein*
infinitum: *apeiron*
ingenitum: *emphytos, symphytos*
in infinitum progredi: *eis apeiron ienai*
innatum: *emphytos, symphytos*
inopinabile: *paradoxos*
insomnium: *enhypnion*
institutio: *paideia*
instrumentum: *organon*
intellectus: *nous*
intelligentia intelligentiae: *noêsis noêseôs*
involuntarius: s. volutarius
iustitia: *dikaiosynê*

latio: *phora*
lex: *nomos*
liberalitas: *eleutheriotês*
libertas: *eleutheria*
litigiosus: *eristikos*
locus: *topos (1); topos (2)*

magnanimitas: *megalopsychia*
magnificentia: *megaloprepeia*
magnitudo animae: *megalopsychia*
magis vel minus: *mallon kai hêtton*
materia: *hylê*
mathematica: *mathêmatika*
medicina: *iatrikê*
medium: *metaxy; meson*
melancholicus: *melancholikos*
membrum: *organon*
memoria: *mnêmê*
mensura: *metron*
methodus: *methodos*
mixtio: *meixis*
momentum: *rhopê*

monarchia: *basileia; monarchia*
moneta: *nomisma*
monopolium: *monopôlia*
mors: *thanatos*
mos: *ethos; êthos*
motus: *kinêsis*
mulier: *gynê*
multipliciter dictum: *pollachôs legomenon*
multitudo: *plêthos*
mundus: *kosmos*
musica: *mousikê*
mutatio: *metabolê*

narratio: *dihêgêsis*
natura: *physis*
naturam perspicere: *physiognômonein*
necessarius: *anankaion*
negatio – affirmatio: *apophasis – kataphasis*
nomen: *onoma*
nota: *symbolon*
numerus: *arithmos*
nunc: *nyn*
nutrimentum: *trophê*

obiectio: *enstasis*
occasio: *kairos*
occultatio: *krypsis*
oligarchia: *oligarchia*
operatio: *ergon; poiêsis*
opinio: *hypolêpsis*
opinio: *doxa*
opportet: *deon*
oppositum: *antikeimenon*
opus: *ergon*
oratio: *logos*
ordinatio: *systoichia*
ordo: *kosmos; taxis*

paralogismus: *paralogismos*
pars: *meros*
participatio: *methexis*
particulare: *hekaston*
pati: s. facere
peccatum: *hamartia*
perfectum: *teleion*
per impossibile/per reductionem ad impossibile probare: *dia tou adynatou deiknynai*
per se: *kath' hauto*
per se sufficientia: *autarkeia*
petitio principii: *ex archês aiteisthai*
phaenomena: *phainomena*
philautus: *philautos*
philosophia: *philosophia*
placitum: *synthêkê*
planta: *phyton*
politia: *politeia*
pondus: *rhopê*
porus: *poros*
positio: *thesis*
possibile: *dynaton; endechomenon*
possibilitas: *dynamis*
posterius: s. prius
potens: *dynaton*
potentia: *dynamis*
praedicamentum: *katêgoria*
primum: *prôton*
principatum: *archê*
principatus regalis: *basileia*
principatus tyrannicus: *tyrannis*
principium: *archê*
prius – posterius: *proteron – hysteron*
privatio: *sterêsis*
probabile: *endoxon*
probatio: *pistis*
probitas: *kalokagathia*
problema: *problêma*
proportio: *analogia*
propositio: *protasis*
proprium: *idion; oikeion*
prudentia: *phronêsis*
pulchrum: *kalon*
purgatio: *katharsis*

quale, qualitas: *poion, poiotês*
quando: *pote*
quantum, quantitas: *poson, posotês*
quid erat esse: *ti ên einai*
quid est: *ti esti*
quod – cur: *hoti – dihoti*
quod ponitur: *hypothesis*

ratio: *dianoia; logos; methodos*
recordatio: *anamnêsis*
recta ratio: *orthos logos*
rectus: *orthos*
reductio: *anagôgê*
reductio ad impossibile/ad absurdum: *apagôgê*

refutare – confirmare: *anaskeuazein – kataskeuazein*
refutatio: *elenchos*
regnum: *basileia*
relativum: *pros ti*
reminiscentia: *anamnêsis*
residuum: *perittôma*
resolutio: *analysis*
respiratio: *anapnoê*
res: *pragma*
res publica: *politeia*

sagacitas: *anchinoia*
sanguinea – exsanguia: *enhaima – anhaima*
sanguis: *haima*
sanitas: *hygieia*
sapientia: *sophia*
scientia: *epistêmê*
secretio: s. concretio
semen: *gonê; sperma*
sensatio: *aisthêsis*
sensus: *aisthêsis*
sentire: *aisthêsis*
separatum: *chôriston*
servus: *doulos*
significare: *sêmainein*
signum: *sêmeion*
simile: *homoion*
simpliciter: *haplôs*
singulare: *hekaston*
situm esse: *keisthai*
soloecismus: *soloikismos*
solutio: *lysis*
somnium: *enhypnion*
somnus – vigilia: *hypnos – egrêgorsis*
sophistica: *sophistikê*
spatium: *topos*
species: *eidos; hekaston*
speculatio: *theôria*
spiritus: *pneuma*
status: *stasis*
sua sponte: *automatos*
substantia: *ousia*
substratum: *hypokeimenon*
subtilitas: *akribeia*
sui amans: *philautos*
syllaba: *syllabê*
syllogismus: *syllogismos*
symbolum: *symbolon*
synonymus: *synonymos*

temperantia: *sôphrosynê*
temptativus: *peirastikos*
tempus: *chronos*
terminus: *horos*
terra: *gê*
thesis: *thesis*
timocratia: *timokratia*
totum: *holon*
tragoedia: *tragôdia*

ubi: *pou*
unitas: *hen*
unum: *hen*
usus: *chrêsis*
utile: *chrêsimon*
uxor: *gynê*

vacuum: *kenon*
velocitas: *tachos*
verbum: *logos; rhêma*
verecundia: *aidôs*
verisimile: *eikos*
veritas: *alêtheia*
via: *methodos*
vigilia: s. somnus
violentia: *bia*
virtus: *aretê*
vita: *bios; zôê*
vitium: *kakia; mochthêria*
voluntarius: *hekôn*
voluntas: *boulêsis*
voluptas: *hêdonê*
vox: *phônê*